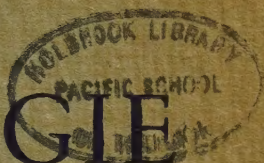


CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS



publiées par le

GROUPE DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

CENTRE D'ÉTUDES
SOCIOLOGIQUES
(C. N. R. S.)

FONDATION NATIONALE
DES
SCIENCES POLITIQUES

6

Juillet-Décembre 1958

EDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
13, quai Anatole-France, Paris (7^e)

ARCHIVES
DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

DIRECTION-RÉDACTION

Groupe de Sociologie des Religions

30, rue St-Guillaume, Paris, VII^e, tél. BAB. 25-59

ADMINISTRATION

Editions du Centre National de la recherche Scientifique

13, quai Anatole-France, Paris VII^e, tél. INV. 45-95

C.C.P. Paris 90.61.11

VENTE ET ABONNEMENTS

France et Etranger

Le numéro de 192 à 224 pages 1.000 fr.

Abonnement annuel : deux numéros (*franco de port*) 1.600 fr.

SOMMAIRE

	Pages
Gabriel LE BRAS. <i>Georges Duveau</i>	3
François ISAMBERT. <i>L'attitude religieuse des ouvriers français au milieu du XIX^e siècle</i>	7
Jean-Baptiste DUROSELLE. <i>Un projet de « mission ouvrière » à Paris au milieu du XIX^e siècle</i>	36
Maurice MONTUCLARD. <i>Aux origines de la démocratie chrétienne</i>	47

NOTES ET DOCUMENTS

Christiane MARCILHACY. <i>L'anticléricalisme dans l'Orléanais pendant la première moitié du XIX^e siècle</i>	91
Monique VINCENNE et Hélène COURTOIS. <i>Notes sur la situation religieuse de la France en 1848</i>	104
Jean SEGUY. <i>Les sectes d'origine protestante et le monde ouvrier français au XIX^e siècle</i>	119
Emile POULAT. <i>Une enquête anticléricale de pratique religieuse en Seine-et-Marne (1903)</i>	127

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

Bulletin des thèses	149
Bulletin des périodiques	153
Bulletin des ouvrages	163

Georges DUVEAU

GEORGES DUVEAU collaborait à la préparation de ce sixième volume des Archives quand un mal presque subit le confina dans un hôpital, puis dans son logis parisien où il est mort le 19 juin 1958.

Il était né le 9 janvier 1903 à Meyssac (Corrèze). Le testament romantique, qu'il publia en 1927, s'ouvre par une biographie en quatre pages, pleine de fantaisie et de prémonitions : l'évocation des sociétés — village et collège d'Eymoutiers, ville et lycée de Tours, Université de Poitiers, Sorbonne — y tient autant de place que les aventures de l'auteur. Et l'auteur lui-même représente un type, l'élite, sensible aux jeux arbitraires de l'esprit et aux évasions amicales, d'une génération vivace et quelque peu désabusée.

Déjà, en 1921, il avait fondé une revue littéraire, L'Œuf dur où se déployait une brillante compagnie (1), une revue pleine d'ingéniosité, de cocasserie et aussi d'insolente sociologie puisqu'elle publia une enquête sur le Prince des pompiers.

Licencié en droit et ès-lettres (philosophie), Duveau enseigna quatre ans au lycée de Cahors. Bouglé l'accueillit en 1931 au Centre de documentation sociale de l'Ecole normale supérieure et le fit agréer au C.N.R.S. pour la préparation de deux thèses qu'il soutint en 1944 : La vie ouvrière en France sous le Second Empire et La pensée ouvrière sur l'éducation pendant la seconde République et le second Empire.

La mention très honorable que lui décerna le jury ne fut point pour

(1) Une vraie Académie : Henri Béraud, Blaise Cendrars, Jean Cocteau, Tristan Derème, Drieu La Rochelle, Max Jacob, Pierre Mac Orlan, Maurice Martin du Gard, Francis de Miomandre, Paul Morand, André Salmon, André Spire.

Duveau le couronnement d'une carrière ; tout au contraire, l'occasion d'un exemplaire départ : elle lui ouvrit les portes de l'Enseignement supérieur (2). Après un retour provisoire au C.N.R.S. — opportun retour qui lui permit d'assumer la charge de secrétaire général de L'Année Sociologique — il était chargé d'enseignement de Morale et Sociologie à la Faculté des Lettres de Strasbourg (1948). Maître de conférences (1950), professeur sans chaire (1953), il devenait en 1954 professeur à titre personnel. Il enseignait, en outre, l'histoire des doctrines économiques à l'Institut d'Etudes Politiques de Strasbourg et la sociologie politique au Centre universitaire des Hautes Etudes Européennes.

Pendant ces dix années de partage entre l'Alsace et Paris, la production scientifique de Duveau (jusqu'alors restreinte) a été quasiment balzacienne. Editions critiques, articles et ouvrages, il nous a comblés de documents, de réflexions, de conclusions qui enrichissent notre connaissance du peuple français et de quelques personnes illustres (3). Nous ne relèverons ici que son apport à la sociologie des religions.

Nul ne pouvait mieux que Georges Duveau décrire et expliquer la constitution du prolétariat en marge de l'Eglise. Il ne nous a point donné l'ouvrage capital que nous lui demandions depuis des années (4), mais il a éclairé plusieurs chapitres d'un grand sujet que sa double qualité de socialiste ardent et de catholique fervent le préparait si bien à comprendre et à sentir. Que de pierres il apporte pour ce monument ! C'est dans le monde profane qu'il nous faut observer la religion (ou l'irreligion) de la classe ouvrière et

(2) « De 1932 à 1933 il tenta, en compagnie de quelques jeunes gens comme Emmanuel Mounier, Georges Izard, André Deléage, de trouver une formule d'avenir entre un socialisme qu'ils jugeaient sclérosé et un christianisme à la Marc Sangnier qu'ils estimaient dépassé. C'est de ce groupe que sortit la revue « Esprit » fondée par Emmanuel Mounier. Dans le même temps Duveau lançait à Cahors *Le Mât de Cocagne*, journal de brève durée, mais non sans éclat ». Madeleine Berry, dans *Ariane*, n° 56-57-58, mai-juin-juillet 1958, p. 16. — C'est pendant cette période que Duveau publia une édition critique de Proudhon, *La Révolution sociale démontrée par le coup d'état du Deux Décembre* (Paris, Rivière, 1947. En collaboration avec Edouard Dolléans) ; des *Etudes diverses* touchant les conceptions de Proudhon sur l'éducation, la pensée icarienne chez les ouvriers des années 1840, etc. in *La Révolution de 1848*, années 1934, 1935 ; un ouvrage : *Le Siège de Paris 1870-71* (Hachette. Couronné par l'Académie française).

(3) Relevons rapidement dans les dix dernières années, parmi les ouvrages : Raspail (1948) ; *Histoire du peuple français de 1848 à nos jours* (1953) ; *Les Instituteurs* (1954) ; parmi les éditions critiques : M. NADEAU, *Mémoires de Léonard, ancien garçon maçon* (1948) ; PROUDHON, *Les contradictions politiques. Les démocrates assermentés et les réfractaires. Si les traités de 1815 ont cessé d'exister ?* (1952) ; parmi les articles : « Le poids de l'histoire dans l'action historique » (1952) ; « Les mobiles humains en histoire » (1958), sans oublier l'article particulièrement important pour le contenu de ce numéro : « Protestantisme et prolétariat en France au milieu du XIX^e siècle », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* (1951), n° 4, pp. 417-428.

(4) Pendant quinze ans, j'ai supplié Duveau d'écrire ou de susciter une série d'ouvrages sur la position de la classe ouvrière, à l'égard des idées et des institutions religieuses, de 1830 à 1870. On trouvera de bonnes indications (d'ordre général) dans un mémoire qui vient d'être déposé à l'Ecole des Hautes Etudes (VI^e Section) *Essai sur la formation et l'expression de la conscience de classe*.

non dans les églises qu'elle a désertées. L'école, l'usine, le cabaret sont les lieux où se forme un esprit collectif. Par l'instruction, s'insinuent le scepticisme, l'individualisme, et parfois le désir ardent de la réussite temporelle (5) ; dans l'usine, la solidarité économique, les problèmes techniques laissent peu de place aux élévations sur les mystères ; la taverne favorise non seulement l'ivrognerie (6) mais encore les conciliabules hostiles à l'Eglise.

Une doctrine de l'irréligion populaire se formait, au milieu du siècle dernier, par le concours d'intellectuels et de manuels comme Bastelica, un des trois premiers souscripteurs à la Ligue de l'Enseignement, comme Aubry, ouvrier d'art, qui voudrait délivrer l'enfant « de tous les contes de la mythologie religieuse » (7). L'idée d'un Plutarque moderne, qui se substituerait aux imageries pieuses hante les ferblantiers, cependant respectueux du christianisme. Des vœux plus agressifs sont formulés par la majorité des ouvriers, devenus vers la fin du Second Empire « foncièrement antichrétiens » (8), persuadés que les religions sont hostiles à la science, alliées aux puissances oppressives et dangereuses pour la paix.

Dans son dernier ouvrage, Duveau montre la part que les instituteurs ont prise à ce mouvement de pensée : comment une catégorie sociale née au lendemain de la Révolution s'est peu à peu déployée contre les notables et contre l'Eglise, par un besoin de défense corporative et pour faire triompher des idéologies humanitaires.

Est-ce vraiment son dernier ouvrage ? Depuis sept ans, Duveau préparait une Sociologie de l'Utopie dont trois chapitres ont paru dans les Cahiers internationaux de sociologie (9). « C'est se trouver à un carrefour où s'entrecroisent les routes déjà anciennes de la sociologie religieuse, de la sociologie juridique et politique d'une part, et d'autre part la route plus neuve de la sociologie de la connaissance » : ainsi s'exprimait-il dès la première page. Ne pouvons-nous espérer que les membres dispersés — il en est d'autres que ces trois articles — seront réunis par les soins de ses amis ? Le rayon de cahiers et de notes qu'il avait accumulés nous livrera-t-il enfin, une part de ses merveilleuses richesses ? (10).

Même si ce bienfait nous était accordé, nous ne garderions qu'une petite part de la pensée de notre ami. Il nous manquerait sa parole, aussi riche que ses écrits et cent fois plus abondante. De ses cours et de ses conférences, on

(5) *La vie ouvrière...*, p. 459.

(6) *Ibid.*, p. 498-505.

(7) *La pensée ouvrière...*, p. 120.

(8) *Ibid.*, p. 187.

(9) En 1950, 1954 et 1955.

(10) Jean Follain, qui explore actuellement ce rayon, me dit que Duveau ne pouvait s'arrêter devant une papeterie sans acheter cahiers et carnets sur lesquels il notait sa propre chronique et ses réflexions. Puisse-t-on en publier une partie !

pourrait reconstituer la trame (11) : sa conversation avait autant de densité, de feu, et plus de truculence. Une voix chaude, profonde, cordiale enveloppait son auditeur et l'éblouissait d'images brillantes, imprévues. Que de fois, l'écoutant, je me suis rappelé ce mot d'Arturo Labriola, dans le cabinet de Croce, à un jeune homme qui se lamentait de ne pouvoir tout lire : « Quand vous auriez en tête tous les imprimés du monde, il vous resterait à poursuivre tous les propos utiles qui se sont perdus dans le vent ».

Ce n'était point seulement sa science, son éloquence qui attiraient : c'était un don de sympathie, un charme d'humanité, une recherche exubérante et naturelle de communion (12). Sa récompense était le nombre, la variété, l'attachement de ses amis (13) ; elle a été l'affection, le dévouement d'une compagne qui fut sa collaboratrice dans le travail joyeux et son soutien tout au long d'une maladie dont elle put, jusqu'au bout, lui cacher la nature et l'inévitable issue (14).

Georges Duveau demeure parmi nous, il nous instruit par son œuvre scientifique ; il nous conseille la générosité, l'enthousiasme ; nous imaginons mal que ce causeur, débordant de vie, ne soit plus qu'une ombre.

Gabriel LE BRAS.

(11) Les articles sur l'Utopie sont tirés des notes de cours. Nous souhaiterions avoir un schéma de tous les cours, analogue à celui que publient les *Annuaire*s de l'Ecole des Hautes Etudes.

(12) Louis Gernet, dans l'éloge funèbre qu'il a prononcé de Duveau, président de l'Institut français de sociologie, a bien marqué ces caractères de notre ami.

(13) Témoignage touchant : le n° d'*Ariane* auquel nous avons renvoyé est tout entier consacré à Georges Duveau et il contient vingt-trois déclarations émouvantes.

(14) Ce fut pour moi une grande joie d'être le témoin de Georges Duveau, le jour de son mariage.

L'ATTITUDE RELIGIEUSE DES OUVRIERS FRANÇAIS AU MILIEU DU XIX^e SIÈCLE

Réflexions critiques et méthodologiques

LORSQU'ON remonte aux sources d'un fait aussi général (1) que l'éloignement des classes ouvrières par rapport aux religions organisées, on rencontre, en ce qui concerne la France, des images dont la diversité n'a pas fini de poser des questions à l'historien comme au sociologue. L'imagerie populaire a fixé le geste des prêtres appelés à bénir les arbres de la liberté, comme celui de ces ouvriers qui rendaient hommage au Christ de la Chapelle des Tuileries, transporté à Saint-Roch (2). Mais moins de vingt ans plus tôt, ouvriers et bourgeois se retrouvaient pour le sac de Saint-Germain-l'Auxerrois et de l'Archevêché.

Ces images ont vivement frappé les historiens et ont souvent servi de critères pour mesurer les sentiments religieux de la classe ouvrière aux deux extrémités de la monarchie de juillet (3). Et si quelques éléments d'information complémentaires nous ont été fournis deci delà, il faut bien avouer que notre connaissance d'un fait à la fois aussi capital et dont la complexité se laisse deviner, reste pour l'instant des plus limitée.

Aussi ne peut-on s'étonner des jugements contradictoires qui ont été avancés en ce domaine. Si on prend appui sur les images de la Révo-

(1) Sur l'extension actuelle du phénomène, cf. notre article dans les *Cahiers Internationaux Sociologie*, vol. XXV, 1958. « L'abstention religieuse de la classe ouvrière ».

(2) On trouve au Cabinet des Estampes de la Bibliothèque Nationale une collection de gravures populaires représentant ces scènes. Voir le recueil *Histoire de France. Allégories*, février-avril 1848, et VILLA, *Inventaire de la collection de Vinck*, t. VII.

(3) Avec quelques images du même ordre, elles servent à G. GOYAU (*Histoire religieuse*, t. VI de l'*Histoire de la Nation française* de G. Hanotaux, Paris, Plan et Nourrit, 1922, 640 p.) à caractériser les attitudes religieuses populaires. H. GUILLEMIN, dans son *Histoire des catholiques français au XIX^e siècle* (Genève, Ed. du milieu du monde, 1947, 395 p.) en fait, lui aussi largement usage.

lution de février, on pense que les milieux prolétariens, bien que « profondément déchristianisés, ne sont pas encore coupés de l'Eglise » (4), ce qui implique un jugement à la fois sur les faits antérieurs à 1848 et sur l'évolution ultérieure : dès lors les journées de juin constituent la *coupure* (5) qui s'approfondira encore sous le second empire et les débuts de la troisième république.

Mais ne serait-ce pas céder trop vite à l'impression procurée par une fraternisation sans lendemain ? (6). La classe ouvrière ne se constitue-t-elle pas en dehors de l'Eglise (7), en sorte que l'expression « déchristianisation ouvrière », valable dans un sens statique, ne saurait évoquer un processus évolutif ? On discute longuement à ce propos de la pertinence de la phrase attribuée à Pie XI selon laquelle l'Eglise aurait au cours du XIX^e siècle « perdu la classe ouvrière » (8).

Derrière la querelle verbale, la complexité du phénomène arrive à poindre. Trop longtemps limitée à la question de savoir si l'Eglise avait, au cours du XIX^e siècle, perdu ses positions acquises, ou si, partant du point le plus bas où l'avait placée la Révolution, elle avait effectué une « restauration » remarquable (9), l'enquête se différencie. La classe ouvrière apparaît comme un ensemble non homogène, tant sur le plan local que sur le plan socio-professionnel (10). Ce sont ensuite diverses perspectives sur les relations religieuses : par exemple, celles que crée l'adhésion au moins intellectuelle au catholicisme, de la part du groupe de l'*Atelier*, ou la sympathie des fouriéristes de la *Démocratie pacifique* à participation ouvrière ; celles qu'ont engendrées la naissance d'un catholicisme libéral et social, et, de façon sans doute plus immédiatement efficace, le développement des œuvres de charité ; celles enfin qui se tissent au sein d'une œuvre de pénétration comme la *Conférence de Saint François*-

(4) R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX* (t. 21 de l'*Histoire de l'Eglise* de FLICHE et MARTIN), p. 42.

(5) Telle est en gros la thèse de H. GUILLEMIN (*op. cit.*), qui insiste aussi sur l'effet qu'avait eu déjà l'alliance du *Trône et de l'Autel*, sous la Restauration. J. DE FABRÈGUES, « Les catholiques et la Révolution de 1848 » in *l'Esprit* de 1848, n° 1 des *Cahiers du Sextant*, BN : 8° Z 30.571 (1), malgré des positions personnelles très différentes, rejoint à peu près la même thèse.

(6) A partir d'un exemple pris, à vrai dire en milieu rural, mais étendant ses conclusions, E. SEVRIN écrivait (« La politique des sacrements et des observances au diocèse de Chartres sous l'épiscopat de Mgr Clausel de Montals », *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, XXV (1939), p. 344) : « Le grand démocrate, c'était Jésus : la Religion et la Liberté s'embrassèrent donc sur la place publique ; après quoi elles se séparèrent et chacun resta ce qu'il était : les hommes continuèrent à désertier l'Eglise et les femmes, longtemps fidèles, imitaient déjà leur exemple ».

(7) Cf. H. VICAIRE, « Les ouvriers parisiens en face du catholicisme de 1830 à 1870 », *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte. Revue Suisse d'Histoire*, 1951, p. 177-244 ; J. HOURS, *Petite histoire du mouvement ouvrier*, p. 51.

(8) Cf. par exemple S. LIGIER, *Essai de psychologie pastorale*, p. 37-38. Nous avons trouvé le résumé le plus complet et le plus nuancé de la question in P. DROULERS, *Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de Juillet chez Mgr d'Astros*, p. 1, n. 1. Cf. aussi J. DROZ, L. GENET, J. VIDALENC, *L'Epoque contemporaine. I. Restaurations et Révolutions (1815-1871)*. (Coll. Clio), p. 344.

(9) J. BRUGERETTE, *Le prêtre français et la société contemporaine*, t. I, *La Restauration catholique*, p. 67.

(10) DROULERS, *loc. cit.*

Xavier, préfigurant jusqu'à un certain point les *Cercles Ouvriers* (11). En contrepartie, le manque de prêtres, l'influence antichrétienne d'une partie de la bourgeoisie, l'isolement de l'ouvrier naguère encadré dans des confréries et, par dessus tout, l'« amortissement spirituel » créé par les conditions de travail et de vie, apparaissent comme autant de faits qui sont destinés à appuyer l'idée d'une irrégion ouvrière (12).

On reste frappé, néanmoins, du caractère terriblement imprécis et, il faut bien le dire, *impressionniste* de nos connaissances sur ce sujet. De multiples monographies seraient nécessaires pour fournir la matière première de synthèses valables. Les archives locales (13) civiles et religieuses, la presse, en particulier la presse religieuse et les journaux ouvriers (14), les multiples mémoires, inédits ou publiés, surtout s'ils sont d'origine prolétarienne (15) devraient être systématiquement explorés.

Faut-il pour autant faire silence tant que ces matériaux restent encore pour la plupart enfouis ? Certains travaux d'historiens et certains témoignages contemporains suffisamment accessibles ne valent-ils pas qu'on les examine ? Les quelques réflexions critiques et méthodologiques que nous voudrions exposer ici n'auraient pas pour ambition de dessiner une fresque aux détails encore trop flous, mais de mettre en garde contre les conclusions hâtives et faire ressortir la nécessité de quelques éléments de méthode. Dans le domaine qui nous occupe, le sociologue qui aborde le domaine de l'histoire compense parfois son inhabileté au maniement des sources du passé par l'apport de certaines perspectives dans la critique et l'induction. Mais il cherche, souvent, comme tout homme, à faire simplement preuve de bon sens, et en ce cas, ne vise nullement à se distinguer de l'historien.

Avant toute remarque propre au sujet qui nous occupe, quelques réflexions générales de méthode sont nécessaires. Toute source documentaire est le résultat d'une opération par laquelle le fait qu'elle concerne est abordé sous un certain angle, au moyen de *catégories exploratrices et*

(11) J.-B. DUROSELLE, « L'Esprit de 1848 », in 1848, *Révolution créatrice*, BN : 8° Z 28.417 (14), p. 207 sq. et *Les débuts du catholicisme social en France*, p. 242-87 ; 423-31 ; 518-48.

(12) H. VICAIRE, *op. cit.*, H. ROLLET, « Aux sources de la déchristianisation ouvrière », *La Vie intellectuelle*, juin 1952.

(13) L. MAZOYER, in *Revue socialiste*, 1946 (I), p. 550-558 et 1947 (I), p. 46-53, utilise ainsi les archives locales de plusieurs départements du midi de la France pour brosser un tableau, à vrai dire bien littéraire, de la mentalité religieuse des populations ouvrières.

(14) Cf. A. CUVILLIER, *Un journal d'ouvriers l'Atelier*, nouvelle éd. Paris, Editions Ouvrières, 1954, 224 p. et « Les journaux ouvriers en France avant 1840 » in *Hommes et idéologies de 1840*, Paris, Marcel Rivière, 1956, p. 87-94, complétant G. WEILL, « Les Journaux ouvriers à Paris de 1830 à 1870 », *Revue d'Histoire moderne*, nov. 1907. p. 90 sq. Dans notre article « Une religion de la Fraternité », *Journal de Psychologie normale et pathologique*, juil.-sept. 1957, p. 309-325, nous essayons de tirer une base commune d'attitude de trois de ces journaux, *l'Atelier*, *la Ruche populaire*, *la Fraternité*.

(15) G. DUVEAU, *La vie ouvrière en France sous le Second Empire*, contient une bibliographie de ces mémoires dont plusieurs concernent aussi la période antérieure. Notons aussi : BENOIT (Joseph), *Confessions d'un prolétaire* (Manuscrit de la Bibl. Municip. de Lyon) ; COMMISSAIRE, *Mémoires et souvenirs*, Lyon, 1888, 2 vol. ; NOIRET (Ch.), *Mémoires d'un ouvrier rouennais*, Rouen, 1836 ; TRUQUIN (N.), *Mémoires et aventures d'un prolétaire*, Paris, 1888.

sélectrices qui en retiennent un certain aspect. Lorsque le sociologue travaille sur le présent, il a — au moins en principe — la ressource de l'*enquête directe*. C'est-à-dire qu'il va chercher à appliquer ses propres catégories à l'objet de son étude. Atteint-il pour autant l'objectivité ? Celle-ci reste un idéal, mais l'objet élaboré, tel qu'il sort des mains de l'observation active est congruent — ou doit l'être — à ses concepts problématiques. Cette ressource manque évidemment lorsqu'on se tourne vers le passé. Les documents fournissent des objets déformés par d'autres que nous et deux écueils nous guettent si nous ne prenons pas conscience de cette situation : tantôt nous sommes esclaves de nos sources, adoptant sans critique (si ce n'est quant à l'authenticité et la véridicité, mais c'est une autre affaire) la perspective qu'elles proposent ; tantôt nous gardons nos propres catégories, mais l'application directe de celles-ci aux documents du passé conduit à des incompréhensions, voire à de véritables contre-sens.

Le danger est d'autant moins apparent que nous nous approchons avec un esprit plus « ouvert », abordant un sujet sous l'angle le plus général. Abordons-nous les attitudes religieuses d'une certaine époque et d'une certaine portion de la société ? Le sujet semblera se particulariser de lui-même par le contenu des réponses que nous offre la documentation, et pendant ce temps, nous apporterons nous-mêmes nos propres préconceptions, d'autant moins conscientes que nous aurons eu à faire un moins grand effort de définition.

En fait, l'histoire et ses sources documentaires ne nous offrent aucun fait religieux à l'état pur. Du côté de l'objet, d'abord, c'est toujours le religieux *en relation* qui nous est donné (avec la politique, avec la moralité privée ou publique, voire avec l'organisation intérieure du corps ecclésial). La sociologie n'a pas à s'en plaindre, car c'est précisément l'ensemble de ces relations, sous leur angle social, qui constitue son champ d'étude. Nous verrons qu'il est bien rare que le religieux au sens le plus intérieur (nous voulons parler du sentiment religieux) soit évoqué en lui-même, et devant un jugement portant sur la vie religieuse en général, la première question à se poser doit être : quelle dimension du fait religieux, quelle relation sociale est ici impliquée ?

Une autre déformation, plus évidente encore, vient du témoin qui est à la source du document. Dira-t-on qu'il y a des témoins impartiaux ? Tout témoin a sa partialité propre lorsqu'il s'agit d'interpréter des faits à signification complexe. Le problème méthodologique ne consiste pas, dès lors, à trier les témoins en mettant d'un côté ceux qui sont reconnus comme valables et de l'autre ceux que l'on tient en suspicion, mais, une fois les tricheurs écartés, de restituer à chacun son optique propre : il faut relativiser les témoignages.

L'histoire va-t-elle alors se dissoudre dans une subjectivité multiple ? En première analyse, oui. Mais les moyens mêmes de notre critique vont nous permettre de reconstruire partiellement. Critiquer le témoignage dans sa signification c'est voir en lui non pas un calque de la situation, mais une attitude à l'égard de l'objet, une *relation du témoin au témoigné*. Or,

précisément, cette relation est souvent capitale pour caractériser l'objet dans son contexte social. On sera donc amené, dans un grand nombre de cas, à inclure le témoignage non point à titre abstrait, comme connaissance approximative de l'objet étudié, mais, à titre concret, comme élément de la situation sociale de cet objet.

C'est de cette relativisation tantôt sceptique tantôt constructive que nous voudrions, sur le problème que nous avons évoqué, donner quelques exemples.

I. — Gestes historiques

Devant les manifestations spectaculaires qui invitent parfois l'historien à emboucher la trompette épique, notre attitude ne saurait-être trop prudente.

Les prêtres, dit-on, n'osaient plus, pendant les deux ans qui suivirent les journées de juillet, sortir en soutane (16). Et pourtant, note un contemporain « le lendemain même du triomphe populaire, un prêtre catholique prononçait à haute voix les dernières paroles sur la tombe des morts de juillet » (17). Il s'agissait de l'abbé Paravey dont l'appartement devait être respecté par les pilleurs de Saint-Germain-l'Auxerrois. Quant au sac même de cette église et celui de l'Archevêché, Louis Blanc nous en fait le récit en des termes qui, tout en méritant vérification, donnent à réfléchir sur leur signification et leur substrat social. Ces scènes se produisent lors des premières difficultés rencontrées par la monarchie orléaniste, prise entre le mécontentement populaire et un regain d'activité carliste (18). Le 14 février 1831, une messe anniversaire de la mort du duc de Berri se transforme, à Saint-Germain-l'Auxerrois, en manifestation légitimiste. Le curé

(16) Cette question des prêtres ne pouvant sortir en soutane est typique de celles où la légende intervient dans une histoire même récente. Taine, dans ses *Origines de la France contemporaine* (III, 2, p. 149), écrit : « Pendant les deux années qui ont suivi 1830, un prêtre en soutane n'osait paraître en public ». Il cite à ce propos (et en termes inexacts) Th. W. ALLIES, *Journal d'un voyage en France* (cf. infra) où l'auteur rapporte les paroles qu'auraient prononcées en 1848, l'abbé Petétot (p. 240). Pourtant, une source précise, exempte d'indulgence existe sur ces événements des années 30, c'est l'*Ami de la Religion* qui se propose de relever tous les faits de persécution ou de mauvais traitements exercés contre les prêtres (cf. vol. 65, n° 1672, p. 99). On y trouve qu'effectivement, après les journées de juillet, les ecclésiastiques « ont changé de costume » et pris l'habit laïc (N° 1666, p. 5). La chose est indiquée comme mesure de prudence, après les mauvais traitements subis par certains d'entre eux. Mais le dimanche qui suivit le soulèvement, les églises étaient normalement ouvertes au culte. Dès novembre 1830, un rédacteur écrit : « A Paris, les prêtres ne peuvent paraître dans certains quartiers, avec leur costume ecclésiastique, sans être exposés à des insultes, ou même à de mauvais traitements » (n° 1710, p. 86), ce qui est admettre implicitement que, dans les autres, ils circulent en soutane. On ne signale pas de fait analogue en province.

(17) A. PÉPIN, *Etat du catholicisme en France* (1830-1840), Paris, 1841, p. 8.

(18) A vrai dire, l'Archevêché avait été une première fois envahi et la sacristie de Notre-Dame saccagée en 1830. Cf. *Pillage de l'archevêché et de la grande sacristie de N.-D. de Paris*, Nantes, 1830. Extraits de l'*Ami de la Religion*, n° 1669, 1671 et 1672 (BN : Lb 49 1461). Ce pillage n'avait pas eu la même gravité que le premier et la cathédrale elle-même n'avait pas été touchée.

de Saint-Roch avait refusé de prêter son église à la cérémonie. Le clergé de Saint-Germain-l'Auxerrois et Mgr. de Quélen sont directement en cause. L'église, le presbytère sont pillés.

« C'était, dit Louis Blanc, le gouvernement de la bourgeoisie que les carlistes venaient de menacer. Aussi cette émeute n'avait-elle pas la physionomie exclusivement populaire du mouvement insurrectionnel de décembre. Des bourgeois en habit noir et en gants jaunes y figuraient à l'avant-garde. L'impiété rieuse de la jeunesse des écoles s'y mariait à la rude licence du peuple » (19).

C'est même sur l'ordre d'un édile que la croix qui surmontait l'église fut abattue.

Le lendemain, les républicains veulent profiter de l'occasion pour lancer une pointe en direction du Palais Royal. Une expédition est prévue aussi contre l'Archevêché : « Il faut bien faire la part du feu, dit le roi à M. Baude ; ne songez qu'au Palais Royal » (20). De fait, la manifestation du Palais Royal est détournée vers l'Archevêché : la Garde Nationale, la police et la troupe laissent faire. Ce jour là, dans Paris, des croix d'églises sont, un peu partout abattues, en même temps, du reste, que l'on efface les fleurs de lys. Ici encore, la bourgeoisie est au premier rang. « Vers le même moment (c'est-à-dire quelques jours après) de pauvres ouvriers se rassemblèrent aux environs du Palais Royal. Ils ne descendaient dans la rue, ceux-là, ni pour abattre les croix et dégrader des monuments, ni pour faire asseoir le carnaval sur l'autel ; ils criaient seulement : *de l'ouvrage et du pain* ! On marcha sur eux la baïonnette au bout du fusil » (21).

On peut donc se demander d'abord jusqu'à quel point ces manifestations furent véritablement *populaires*, et plus précisément, quelle part y eurent les *ouvriers*. (On a trop vite fait de verser au compte de la classe « la plus nombreuse et la plus pauvre » les démonstrations massives et violentes). Et si, à Paris même, l'anticléricalisme semble assez largement déborder de la bourgeoisie vers les classes inférieures, bien des villes de province semblent présenter une physionomie différente. A Lyon, à Marseille, à Colmar, les préfets de la Restauration signalent un contraste à ce point de vue entre la bourgeoisie, où les légistes sont aux premiers rangs de l'opposition politique et religieuse, et les ouvriers (22). Ainsi se trouve assez sérieusement limitée la portée sociale des gestes que nous avons vus, même sachant que la province en vit d'analogues (23).

Quant à leur signification exacte, il faudrait l'analyser de près.

(19) Louis BLANC, *Histoire de dix ans*, 4^e éd., Paris, 1844, t. II, p. 286.

(20) *Ibid.*, p. 288.

(21) *Ibid.*, p. 297.

(22) Nous avons consulté aux *Archives Nationales*, à titre de coups de sonde, outre les rapports concernant le département du Nord (cf. infra) ceux des Bouches-du-Rhône (F7 6767) ceux du Haut-Rhin et du Rhône (tous deux in F7 6771).

(23) Cf. *Ami de la Religion*, vol. 65, n° 1669, p. 50 ; n° 1671, p. 83 ; n° 1675, p. 195 ; n° 1688 p. 355, etc. Il semble que, dans bien des cas, les violences aient été exercées par les gardes nationaux bourgeois.

Hostilité contre la religion en général, contre le catholicisme, le clergé ou contre les légitimistes et la fraction la plus compromise du clergé ? (24). Ces sentiments ne sont sans doute pas uniformes dans les diverses couches de la population. Mais aussi sans doute s'amalgament-ils souvent dans les mêmes esprits.

Certains contemporains ont su l'analyser avec finesse, tel Armand de Melun, racontant dans ses *Mémoires*, comment, le jour de la translation des reliques de saint Vincent de Paul, parvint à Paris la nouvelle de la prise d'Alger. Dès lors, la cérémonie prévue changeait complètement de caractère et le peuple, hostile au gouvernement et à sa politique algérienne prend une attitude hostile à cette démonstration dont le caractère aurait dû être purement religieux. Il conclut :

« le roi, la famille, la cour, la magistrature, le gouvernement tout entier suivaient à pied la procession pour rendre hommage au saint de ses bienfaits, et à Dieu du succès de nos armes, et la population, en présence de ces deux grandes pensées, restait sur le passage, triste et silencieuse, jetant des regards hostiles sur le clergé, sur le prince, sur son entourage, comme pour protester contre nos prières et nos victimes » (25).

*
* *

Les signes de la sympathie populaire à l'égard du clergé en 48 doivent être soumis à une critique analogue. Ils sont loin, d'abord, d'être répandus de même façon dans toutes les villes de France. Bordeaux semble rester sur la réserve (26). Quant à la cité des canuts, elle fut le théâtre d'événements violents dont F. Dutacq devait démonter le mécanisme. L'occasion en fut la concurrence que les « couvents-ateliers » faisaient à l'industrie locale (27). Dès 1840, l'*Echo des Ouvriers* entamait un réquisitoire contre

(24) H. GUILLEMIN semble se rallier à la première hypothèse en citant sans commentaire (*op. cit.*, p. 74) une phrase d'Henri Heine déclarant « morte » la religion. Mais quelques pages auparavant, il avait fait état, à propos de la position personnelle de Lamennais, des interprétations émises par les gens de l'*Avenir* : c'est au caractère légitimiste de la cérémonie de Saint-Germain l'Auxerrois, c'est au légitimisme de Mgr de Quélen que s'en seraient pris les manifestants. Quant aux croix de missions, ce seraient celles qui portaient la fleur de lys qui auraient été abattues, « tandis que la croix ancienne, la croix sans embl mes étrangers ne fut l'objet d'aucune insulte » (cité par H. G., *op. cit.*, p. 57, n. 1), ce qui est peut-être aller un peu loin. Des différents pillages d'édifices ecclésiastiques rapportés par l'*Ami de la Religion*, il ressort que le motif, au moins avoué, était la *recherche d'armes*. Il semble qu'une sorte de panique se soit portée sur un prétendu recel d'armes de la part du clergé.

(25) A. DE MELUN, *Mémoires*, I, p. 72. Comme on le voit dans le cas présent, l'analyse de la signification peut être détachée du jugement qui l'enveloppe. A. de M. quant à lui, trouve naturel cette transmutation de la fête de translation des reliques en fête de la victoire et regrette la réserve populaire.

(26) A. CHARLES, *La Révolution de 1848 et la seconde République à Bordeaux et dans le département de la Gironde*, Bordeaux, Delmas, 390 p., montre l'ensemble de la population bordelaise très réservée à l'égard des mouvements parisiens.

(27) Voir l'analyse de ces institutions et de leur incidence économique par Jules SIMON (*L'Ouvrière*, p. 52-57 et 251-253). Manifestations analogues à Saint-Etienne (cf. P. FAURE, *Histoire du mouvement ouvrier dans le département de la Loire*, Saint-Etienne, 1956, p. 143 sq.). P. DROULERS (« Le cardinal de Bonald et la question ouvrière en 1848 », *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, 1957, p. 281-301), apporte des éléments provenant des archives ecclésiastiques.

les « Communautés-ateliers » qui pesaient sur le marché des produits et par là-même sur celui du travail (28). La crise de la soierie à partir de 1845 devait envenimer les choses, et en 1847, on enregistra de nombreuses manifestations : on y crie « à bas les prêtres, à bas les couvents ». L'aumônier d'une de ces institutions, l'abbé Collet, échappe de peu à la pendaison. Les journées de février, en renversant les barrières de l'autorité laissent libre cours à la fureur populaire. Les ouvriers ne se contentent plus d'une démonstration bruyante contre l'Archevêché, mais pénètrent dans les institutions religieuses et y brûlent les métiers (29). Pourtant, nous dit F. Dutacq qui rapporte ces faits, « ils n'en veulent pas à la robe du prêtre ou de la religieuse, mais simplement au fabricant qui profite de sa situation particulière (30) pour fournir par un bon marché excessif la soie, le tulle ou la passementerie, grâce à l'avitaillement de la main-d'œuvre » (31). Et de faire ressortir que les lieux de culte et les prêtres qui s'en occupent ne sont l'objet d'aucune manifestation hostile. La manifestation devant l'Archevêché semble le résultat de l'échec des délégations qui avaient été envoyées, préalablement, auprès de Mgr de Bonald.

A l'opposé, la participation des prêtres à la plantation des arbres de la liberté fut souvent considérée comme le signe même d'une réconciliation provisoire de l'Eglise et des classes populaires. Faut-il donner l'initiative à celles-ci ? Ces manifestations sont-elles l'expression d'un peuple se jetant dans les bras du clergé ? (32).

La spontanéité semble, au moins au début, plus apparente que réelle. Si l'idée de fraternité est dans l'air, elle va de pair avec des tensions violentes. A Paris, la manifestation bourgeoise du 16 mars, dite des « bonnets à poils », est suivie le lendemain par une manifestation ouvrière bien plus âpre que les précédentes. La tendance conciliatrice incarnée à l'Hôtel de Ville par Buchez multiplie alors les occasions de fraternisation et c'est le 24 mars que l'on bénit à Paris, sur la place de l'Hôtel de Ville, le premier arbre de la liberté. Buchez est là, à point nommé pour répondre au discours du curé de Saint-Gervais (33). A Lyon, après les incidents

(28) *L'Echo des Ouvriers* (organe des chefs d'ateliers), juillet 1840, n° 1, p. 13 et 16, et n° 2, p. 17.

(29) Pour tout ce qui précède, cf. F. DUTACQ, *Histoire politique de Lyon pendant la Révolution de 1848* (Paris, Cornély, 1910), p. 64-77 et 104-117.

(30) Les communautés religieuses fournissaient en effet le personnel d'encadrement des jeunes pensionnaires. Mais les entreprises appartenaient à des patrons laïcs. Ceux-ci se défendaient d'être bénéficiaires (cf. J. SIMON, *loc. cit.*).

(31) F. DUTACQ, *op. cit.*, p. 108.

(32) H. GUILLEMIN (*op. cit.*, p. 131), écrit : « De toutes parts, le peuple conviait les prêtres à bénir les arbres de la liberté qu'on plantait sur les places publiques ». Le curé de Saint-Gervais commençait ainsi son discours : « Une députation d'ouvriers est venue nous demander de bénir l'arbre de la liberté qui va être planté sur la place de l'Hôtel de Ville » (cité in GARNIER-PAGES, *Histoire de la Révolution de 1848*, t. VII, 1862, p. 166).

(33) Notons que, dans l'allocution du curé de Saint-Gervais (*cit. sup.*) un hommage est rendu à la mémoire des quatre sergents de La Rochelle, morts à cet endroit. Or Buchez, dix-huit ans auparavant, prenait la parole en ce même lieu, en l'honneur des ces mêmes sergents de La Rochelle, ses ex-compagnons de lutte au sein de la *Charbonnerie* et de la *Loge des Amis de la Vérité*. Dans ces conditions, il est assez vraisemblable que la démarche ouvrière a été provoquée par Buchez ; il s'agit même peut-être d'une délégation du groupe de l'*Atelier*.

que nous avons évoqués, les choses se passent un peu autrement. Les premiers arbres de la liberté sont plantés dans une ambiance profane et révolutionnaire. A la Guillotière, on invoque la « déesse de la République ». C'est au mois d'avril et de mai qu'on voit les cérémonies changer de caractère. Dans le quartier Saint-Just, le clergé et le 68^e de ligne participent à la fête. Le cardinal de Bonald bénira l'arbre du quartier Saint-Jean (34). Mais les ministres des cultes furent exclus de la grande commémoration des « Martyrs de la Liberté » (35).

A Paris, donc, la première plantation d'un arbre de liberté est une cérémonie officielle, au même titre que la fête de la Concorde, organisée quelques jours plus tard. Telles seront aussi celles qui se feront devant les mairies. L'initiative en revient aux promoteurs d'une politique de fraternisation, à laquelle se prête le clergé, en sorte que Corbon (*l'alter ego* de Buchez en ces circonstances) y voit davantage une tentative, au reste vite découragée, du clergé pour se rapprocher du peuple, qu'une modification profonde de l'attitude populaire elle-même (36). Quant à Lyon, on peut supposer que les transformations du cérémonial sont, au moins partiellement, dues à l'exemple parisien.

Mais, dira-t-on, les plantations des arbres de la liberté ne peuvent se séparer d'un ensemble de manifestations populaires favorables au clergé, et puis, voulues officiellement ou non, elles ont rencontré l'approbation populaire et se sont multipliées poussées par un vent favorable (37). Certes, et si nous avons voulu réagir contre une certaine imagerie et contre une conception trop inorganique des mouvements de 48, nous ne saurions nier qu'une transformation importante des esprits se fût opérée depuis 1830. Comme l'indiquait G. Duvau, dès les premières années de la Monarchie de juillet « grandit une génération ouvrière qui se lasse de la gaudriole, des plaisanteries plus ou moins salées contre les prêtres, une génération qui se dissocie d'un patronat resté voltairien » (38). Le mouvement s'accélère avec l'avènement de Pie IX. Le ralliement à la République d'un clergé lassé de la petite guerre contre le gouvernement de la monarchie bourgeoise semble conduire le rapprochement à son terme (39).

Mais on est facilement victime de ce qu'on peut appeler l'*illusion de*

(34) DUTACQ, *op. cit.*, p. 267.

(35) *Ibid.*, p. 269.

(36) *Le secret du peuple de Paris*, p. 306 sq.

(37) GARNIER-PAGÈS, *loc. cit.*, raconte qu'à Paris, on finissait par planter des arbres de la liberté en toutes occasions, à tel point que des particuliers en faisaient une affaire commerciale à cause des réjouissances profanes qui suivaient (d'où peut-être le jugement d'Armand de Melun, voyant là « occasion de plus de verres de vin que de prières ». *Mémoires*, I, p. 264). H. GUILLEMIN, *op. cit.*, p. 129 sq., rassemble une collection de ces manifestations. Chacune d'entre elles demanderait à être examinée et critiquée. Ainsi, l'affaire du Christ des Tuileries, si elle fait contraste avec la destruction des croix de missions en 1830, est peut-être davantage significative de ce que l'on a parfois appelé la « christolâtrie » de 48 que d'une sympathie pour l'Eglise catholique.

(38) « Protestantisme et prolétariat en France au milieu du XIX^e siècle », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 1951, n° 4, p. 421.

(39) R. AUBERT (*op. cit.*, p. 42) pense qu'à Paris, Marseille, Lille, les ouvriers, quoique favorablement impressionnés par l'attitude du clergé, restent défiants.

l'homogénéité. Rien ne prouve, au contraire, que l'attitude des ouvriers, en ces circonstances, ait été unanime. Il faudrait évaluer ce rapprochement, mesurer les forces attractives et les forces répulsives, opposer à la fraternisation (40) indistincte les revendications et les formes d'organisation de classe, à finalité purement profane et totalement étrangère aux vues du clergé (41). On peut alors se demander quelles fractions de la population ouvrière sont atteintes par ces lignes de force divergentes, en réservant une place pour le développement de la simple sympathie humaine à la vue des gestes fraternels.

Ces quelques exemples donnent à penser qu'il est prématuré de juger l'attitude de la classe ouvrière dans son ensemble par quelques gestes localisés et de signification ambiguë. Une interprétation compréhensive suppose non seulement une analyse serrée des événements qui ont donné naissance à ces gestes, mais encore le relogement de ceux-ci dans le cadre de rapports religieux et sociaux au sein desquels ils apparaissent comme des pulsions momentanées. Certes, la révolution peut être précisément le bouleversement de ces cadres : l'histoire a des discontinuités qui peuvent pénétrer très profond dans sa trame. La question vaut d'être examinée pour 1830 et 1848. Mais l'inexorable montée de la bourgeoisie industrielle et le non moins inexorable accroissement de la classe ouvrière apparaissent comme deux faits continus, corrélatifs et antagonistes, d'une dimension plus ample. La recherche de ces faits à évolution lente est sans aucun doute dans la vocation de la sociologie.

C'est donc en « sociologue », peut-on dire, pas seulement en défenseur de l'honneur des catholiques, que réagit le P. Vicaire lorsqu'il oppose aux mouvements d'opinion suscités par l'événement des faits coutumiers à caractère plus stable, voire des faits structurels comme ceux du désencadrement des ouvriers, ou de leur absence de contact matériel avec le clergé. Pourquoi faut-il que la polémique l'entraîne à fermer les yeux sur la *dimension politique* (42) de la question et à refuser de voir que derrière les

(40) Nous sommes entièrement d'accord avec M. DUROSELLE (*L'esprit de 1848*, *op. cit.*, p. 187-230), pour prendre très au sérieux l'idéologie fraternelle, mais nous ne pensons pas que, si contradictoire qu'elle soit avec l'idée de la lutte des classes, celle-ci n'apparaisse pas *en fait* dès les premiers jours de la Deuxième République, ce qui explique la confusion des mois de mars et avril et rend possible l'alternance des manifestations agressives et unitaires.

(41) R. GOSSEZ « L'organisation ouvrière à Paris sous la seconde république », 1848, *Revue des révolutions contemporaines*, n° 185, févr. 1850, p. 31-45, analyse les formes d'organisation spécifiquement ouvrières comme le *Comité central ouvrier* et ses objectifs comme la multiplication des tarifs et, plus largement, des « corporations » ouvrières à tendance monopolistique. Par ailleurs, un coup d'œil sur la presse ouvrière de la deuxième république nous fait pressentir que les thèmes religieux si abondants dans la presse ouvrière de la Monarchie de Juillet cèdent le pas devant les objectifs d'action immédiate.

(42) Certes, « l'histoire ne peut se contenter, comme on le fait presque toujours, d'invoquer des scandales moraux ou des collusions politiques » (H. VICAIRE, « Les ouvriers parisiens », p. 231), critiquant de façon un peu schématique le livre de H. GUILLEMIN, mais peut-on aller jusqu'à dire que « s'il était avéré que les ouvriers ont été scandalisés en 1848 ou 1852, il faudrait dire qu'ils l'ont été parce qu'ils avaient déjà perdu la foi, et non qu'ils ont perdu la foi à cause de ce scandale » (*ibid.*). C'est placer la foi dans une région bien inaccessible et c'est faire bien bon marché de ses composantes sociales parmi lesquelles la vision de la société inspirée doctrinalement par l'Eglise tient évidemment une place capitale.

manifestations anticléricales se profilait une de ces grandes lignes de clivage qui devait partager la France du XIX^e siècle : celle de l'Eglise et de la Révolution, que Buchez (43) et les ouvriers de l'*Atelier* (44) devaient chercher à supprimer, mais que Corbon leur rédacteur en chef devait plus tard, à la suite de Michelet (45), Quinet (46) et Proudhon (47), déclarer ineffaçable.

Une étude parallèle de la constante anti-révolutionnaire dans le clergé français du XIX^e siècle et de la reprise progressive, au compte de la classe ouvrière, des idées de 93, pourrait constituer un des volets de la recherche des causes de déchristianisation. Qu'on ne nous dise pas que c'est aborder la question religieuse par la bande. En fait, c'est bien, aux yeux du clergé dans son ensemble, une question *religieuse* que celle de l'ordre social et surtout des *idées subversives* qui menacent à ses yeux la religion autant que la société (48). Position purement conservatrice de l'ordre établi ? Pas toujours, et nombreuses sont les critiques ecclésiastiques contre la société telle qu'elle est aux mains de la bourgeoisie (49). Mais appréciation de la société bien souvent en fonction de la place qui est faite à l'Eglise dans les institutions, point précisément où l'image de la Révolution Française surgit comme un épouvantail. Conception d'une société étroitement contrôlée au point de vue doctrinal (quant à l'enseignement, la presse, les livres, etc.) qui devait heurter de front le mouvement d'émancipation intellectuelle que commence la classe ouvrière des grandes villes sous la monarchie de juillet.

II. — Statistiques et enquêtes

C'est dans le domaine politico-religieux que la religion du siècle dernier s'est manifestée le plus souvent à nous. Mais le sociologue entre facilement en résonance avec les nombreuses élaborations statistiques et enquêtes qui commencent à se développer sous la monarchie de juillet.

Il est dommage que le chapitre religieux, au moins dans les débuts, ait une si faible part. La *statistique générale de la France* (50), publiée par le ministère du Commerce prévoyait une division *Cultes* qui n'a jamais été publiée. Et le comte d'Angerville écrivait au sujet des statistiques religieuses : « Une partie aussi importante des études morales ne pouvait

(43) Cf. BUCHEZ et ROUX, *Histoire parlementaire de la Révolution Française*, Paris, Paulin, 1834-38, 40 vol. notamment préfaces des tomes I, III, VI, IX, XIX, XXIV, XXVI.

(44) Cf. A. CUVILLIER, *Un journal d'ouvriers, l'Atelier*, p. 83.

(45) Préface de l'*Histoire de la Révolution Française*, vol. I, Paris, 1847.

(46) *Le christianisme et la Révolution française*, Paris, 1845, VII-422-11 p.

(47) Principalement *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, Paris, 1858, 3 vol.

(48) Cf. par exemple, les positions prises par Mgr d'Astros à ce sujet (in DROULERS, *op. cit.*, p. 343 sq.) et plus encore par son prédécesseur Clermont-Tonnerre, (*ibid.*, p. 39 sq.).

(49) *Ibid.*, p. 392 sq. et surtout *art. cit.* sur Mgr de Bonald.

(50) Cf. E. POULAT, « Les cultes dans les statistiques officielles en France au XIX^e siècle », *Archives*, 2, p. 22-26.

manquer d'attirer notre attention, car il n'existe rien de satisfaisant sur cette matière » (51). Entre diverses méthodes usitées pour mesurer le « zèle religieux » des départements, il évoque le rapport du nombre de prêtres à la population totale et le nombre des étudiants ecclésiastiques. Ce dernier critère, en tous cas, lui paraît contestable, après qu'il ait remarqué la concordance entre le nombre d'étudiants ecclésiastiques et celui des insoumis au service militaire : d'où l'idée que l'entrée au séminaire pouvait avoir dans certains cas pour but d'échapper aux obligations militaires (52). Il donne quant à lui, un tableau des souscriptions faites pendant une série de huit ans, *pour la propagation de la foi catholique* et classe les départements en conséquence. « Si nous examinons, conclut-il, de quelle manière les calculs de la 108^e colonne répartissent l'esprit du catholicisme (il s'agit du rapport souscriptions/population), nous voyons que les départements qui entourent Lyon ou qui sont au midi de cette ville, et ceux de la Bretagne et du littoral du golfe de Gascogne sont ceux où le catholicisme est le plus développé » (53), ce qui recoupe, somme toute, l'opinion commune.

Bien que non différenciée en couches sociales, cette statistique pourrait utilement être comparée avec celle des salariés de l'industrie. Il n'existe du reste pas de statistique générale sérieuse, différenciant en matière religieuse les catégories sociales (54). Toutes les données que nous possédons sur ce point sont d'ordre qualitatif ou semi-qualitatif (nous entendons par là des données numériques insuffisamment significatives par elles-mêmes et complétées par des indications qualitatives). De ce fait, la voie se trouve ouverte à la subjectivité.

C'est évidemment dans le domaine de l'appartenance aux diverses confessions et de la pratique religieuse que les témoignages prêtent le moins à controverse et à interprétation. Toutefois, comme on l'a déjà fait remarquer, les témoignages précis en cette matière sont rares dans le passé, si bien que nous devons nous contenter le plus souvent d'appréciations plus ou moins vagues et tendancieuses. Il nous faut, certes, lorsque nous le pouvons, nous demander si le témoin a *individuellement* tendance à déformer son estimation. Plus importante encore sera pour nous la nécessité de rapporter cette estimation à des *normes courantes* qui ne sont probablement pas celles de notre époque et encore moins celles de nos sociologues de la religion.

(51) D'ANGEVILLE, *Essai sur la statistique de la population française* (Paris, 1836, 354 p. + 16 cartes + xxvi p.), p. 103.

(52) *Ibid.*, p. 58.

(53) *Ibid.*, p. 104.

(54) Donnons, à titre de curiosité la statistique suivante où la différenciation sociale est opérée dans un esprit polémique anticlérical. L'auteur n'hésite pas devant les à peu près, mais regrette que des statistiques sérieuses de pratique et notamment de *communions pascales* ne soient pas rendues publiques. (*Etat religieux de la France et de l'Europe*, par MM. DE LASTEYRIE, Arth. CONDORCET-O'CONNOR, ISAMBERT et autres publicistes, Paris, 1844, p. 2-3).

Ainsi, on peut penser qu'en France presque tous les ouvriers sont baptisés dans la religion catholique. Certains à vrai dire, comme l'abbé Dufriche-Desgenette, insistent sur l'existence à Paris d'ouvriers non baptisés (55) et l'on voit très bien que c'est dans son rôle de pasteur désireux de ramener *toutes* les brebis au bercail d'avoir cette insistance. Peut-être aussi, après tout, les contre-coups des bouleversements révo-

« Parti catholique romain »	« Reste de la population »
« Illettrés des campagnes qui ne savent que réciter machinalement leurs chapelets qui s'agenouillent devant les prêtres catholiques et qui se laissent tutoyer par eux. 5.000.000	« Individus illettrés, nés dans la religion catholique, qui ne font point la communion pascale, manquent à divers degrés de conviction religieuse et opposés à la domination cléricale, avec les enfants 12.000.000
« Illettrés des villes et des bourgs . 2.000.000	« Individus lettrés à différents degrés représentés par les 211 députés contre 71, qui en 1831, ont voté sciemment la loi de subvention au culte israélite, opposé aux cultes chrétiens ... 9.000.000
« Lettrés légitimistes appuyant le clergé ultramondain par conviction ou par hostilité contre les principes des révolutions de 1789 et 1830 500.000	« Individus des classes supérieures pouvant passer pour unitairiens, déistes ou philosophes 2.514.000
« Lettrés gallicans ou libéraux. ... 1.500.000	« Luthériens et réformés..... 1.500.000
« Moitié du clergé paroissial, les chapitres et quelques évêques .. 20.000	« Méthodistes, piétistes, anabaptistes, quakers ou autres évangélistes 20.000
« Autres membres du clergé catholique ; prêtres habitués, frères ignorantins, capucins, jésuites, trappistes, chartreux, dominicains, bénédictins, frères de St-Jean de Dieu et autres congréganistes ultramontains 21.000	« Israélites illettrés ou talmudistes.. 60.000
« Religieuses 25.000	« Israélites éclairés, d'origine portugaise ou autres. 10.000
	« Phalanstériens, templiers, francs-maçons, chatellistes et autres sectaires 20.000 (Ces « francs-maçons » désignent sans doute les sectes maçonniques et non la maçonnerie rattachée au Grand Orient de France).
Total..... 9.066.000	Total..... 25.024.000

« Total de la population française en 1842 : 34.200.000 ».

(Remarquer une différence de 110.000 avec la somme des deux totaux partiels).

ALLIES, *op. cit.*, p. 111 donne l'estimation de l'abbé Petétot en 1847 : « sur 32 millions de français, on en compte 2 millions qui sont véritablement chrétiens et vont à confesse ».

(55) *Annales de l'Archiconfrérie du cœur immaculé de Marie*, publ. par l'abbé DUFRICHE-DESGENETTES, curé de N.-D. des Victoires, p. 252.

lutionnaires se faisaient-ils davantage sentir pour les baptêmes en 1842 qu'en 1863, date où Corbon publiait son *Secret du peuple de Paris* (56).

Même dans les pays à forte proportion de protestants, l'ouvrier d'industrie est souvent catholique. Penot nous l'indique pour Mulhouse. En 1843, on compte dans la ville :

catholiques :	20.760 ;
protestants :	16.540 ;
israélites :	1.100 (57).

La population catholique, nous dit-il, comprend quelques fonctionnaires publics, quelques commerçants et surtout des ouvriers attirés par les manufactures, ces derniers étant souvent d'outre-Rhin. Les manufacturiers et les négociants, en revanche, sont presque tous protestants. (On connaît les Dollfus, les Koechlin, etc.). Il en résulte évidemment, en régime censitaire, que la plupart des électeurs sont protestants. Quant au collège, la répartition religieuse des classes sociales y fait dominer le protestantisme, alors que la population catholique est peu instruite (58).

Quelques années plus tard, Audiganne signale une semblable répartition des classes à Nîmes. « Ce fait, nous dit-il, engendre une continuelle défiance de part et d'autre (entre catholiques et protestants). L'on est prompt à se discréditer, surtout si le discrédit doit rejaillir sur le culte » (59). De même, à Mazamet, « tous les chefs d'industrie, à peu près, sont protestants « tandis que la majorité des ouvriers est catholique » (60). Toutefois, dans la mesure où la ligne de partage confessionnel ne suit pas exactement celle des classes sociales, les enfants d'ouvriers, dans ces deux villes, se distinguent aussi entre eux par les écoles qu'ils fréquentent, les protestants allant à l'école mutuelle et les catholiques préférant celle des Frères. Or, dans l'ensemble, à Mazamet tout au moins, un niveau d'instruction plus élevé est sensible chez les ouvriers protestants. Résultat d'une moindre qualité de l'enseignement des Frères ? Peut-être est-ce localement vrai, dans la mesure où l'implantation de ceux-ci est récente. Mais, surtout, « les protestants forment le noyau primitif de la population de Mazamet ». Or ces premiers occupants du territoire jouissant de « plus d'aisance que les derniers venus ont pu donner plus de soins (61) à l'instruc-

(56) CORBON (*op. cit.*, p. 301), écrit : « L'immense majorité de la classe ouvrière de Paris appartient, par le baptême, à la religion catholique », ce qui n'est pas contradictoire avec l'appréciation de l'abbé Desgenettes. Un anonyme favorable au catholicisme écrivait en 1841, toujours au sujet des ouvriers parisiens : « Le nombre de parents qui se dispense de faire participer leurs enfants à ces sacrements est immense. Les ouvriers se contentent de les faire enregistrer à la municipalité, où un grand nombre se marie sans avoir aucun rapport avec l'église » (*De la condition des ouvriers de Paris depuis 1789 jusqu'en 1841*, BN : 8° L17 2, p. 169).

(57) A. PENOT, *Recherches statistiques sur la ville de Mulhouse*. Discours lu à la société industrielle de cette ville (Extrait du bulletin de cette société), Mulhouse, 1843, p. 228.

(58) *Ibid.*, p. 230.

(59) AUDIGANNE, *Les populations ouvrières et les industries de la France*, Paris, Capelle, 2^e éd., 1860, p. 158.

(60) *Ibid.*, p. 212.

(61) *Ibid.*

tion de leurs enfants ». Il apparaît donc une différenciation, à la fois de niveau et d'origine intérieure à la classe ouvrière. Il serait intéressant de savoir jusqu'à quel point ce fait se retrouve dans d'autres localités protestantes.

Ainsi se trouve évoquée une *appartenance* dont il faudrait préciser statistiquement les contours. Il est bien évident que la signification religieuse de celle-ci est limitée. Nous verrons — au moins pour le catholicisme — comment elle se traduit dans le domaine de la pratique. Il est inutile d'insister sur le fait que, dans bien des cas, être catholique ou protestant de souche n'entraînait, pas plus qu'à l'heure actuelle, l'idée d'une *adhésion* confessionnelle. Néanmoins le jugement d'appartenance prend parfois une signification qui peut nous étonner. « Je suis catholique romain, écrit un ouvrier charpentier en 1831 (62), mais je crois à une religion universelle et elle viendra dans son temps comme toute chose ». L'ouvrier, et d'une façon plus générale, le Français du milieu du siècle envisage volontiers une *appartenance religieuse de base*, très librement interprétée. Cette adhésion peut être annulée par l'indifférence ou l'irréligion déclarée, comme par le changement dénominationnel. Mais sur elle peut aussi se greffer des adhésions nouvelles qui sont sensées *aller plus loin* qu'elle, la prolonger plus que la contredire.

C'est en tenant compte de ces remarques qu'il faut interpréter la poussée du protestantisme que l'on vit un peu partout, mais particulièrement à Paris, chez les ouvriers, à la fin de la Restauration et au début de la monarchie de juillet, favorisée par les Sociétés Bibliques. La *Société Biblique protestante de Paris* avait constitué des associations bibliques d'ouvriers. En 1824, 37 de ces groupes existaient dans la capitale ; en 1825, ils sont unifiés en une *Association biblique des artisans et ouvriers protestants de la capitale* qui durera jusqu'en 1833 (63). Sans doute l'*Association* recrutait-elle en grande partie parmi les ouvriers originaires d'Alsace et d'Allemagne, vraisemblablement déjà protestants. Mais on a tout lieu de penser que le caractère très généralement *biblique* de l'*Association* avait permis de toucher des ouvriers d'autres origines, qui n'avaient pas nécessairement l'impression de quitter leur appartenance primitive (64).

C'est sans cet éclairage qu'il faut replacer aussi en 1830 le succès populaire mais éphémère de « l'Eglise catholique française » de l'abbé Chatel, lui-même d'origine ouvrière. C'est dans cette optique aussi qu'il faut sans doute envisager l'adhésion de nombreux ouvriers aux sectes ou au moins aux doctrines socialistes teintées de christianisme.

On voit même se produire progressivement, au cours de la Monarchie de Juillet, un changement d'axe de référence. De plus en plus, au moins

(62) J.B.M. ouvrier charpentier, *Les ouvriers et M. de Chateaubriand, ou lettre d'un compagnon charpentier à ce dernier*, Paris, août 1830, p. 19.

(63) DOUEN, *Histoire de la Société Biblique*, p. 210-212.

(64) La consultation des noms des souscriptions ouvrières publiés in *Association biblique des artisans et ouvriers de Paris*, 3^e rapport du bureau et Direction (25 avril 1827), par J. BUHREL, Paris, J. Smith, 1827 (BN : A 11.449) semble indiquer que l'origine germanique est loin d'être exclusive.

à Paris et à Lyon, c'est le *christianisme* qui est invoqué comme base religieuse, l'Eglise catholique faisant figure de dénomination particulière plus ou moins fidèle à l'inspiration primitive. Même l'équipe « catholique » de l'*Atelier* se rallie davantage à un catholicisme idéal plutôt qu'à l'Eglise catholique elle-même (65).

Nous avons indiqué ailleurs quel contenu a été mis sous ce terme de « christianisme ». Qu'il nous suffise pour l'instant de tracer par ces quelques remarques, à la fois la limite de la partie des jugements sur l'appartenance des ouvriers au catholicisme et le cadre général dans lequel il faudra comprendre certaines mobilités religieuses et certains syncrétismes. Il ne faut toutefois pas oublier que ces attitudes directement dépendantes du mouvement intellectuel de l'époque, sont le fait principalement de la fraction la plus éclairée de la classe ouvrière : il est difficile, pour l'instant, de dire jusqu'où elles s'étendent.

* * *

De même, les indications concernant la pratique demandent à être replacées dans leur contexte. Or on ne peut manquer d'être frappé par le fait qu'avant 1848, si de nombreux témoins ont porté des appréciations sur le caractère plus ou moins religieux des ouvriers — et nous aurons à analyser ce que l'on entend par là — on possède très peu d'information sur leur pratique dominicale.

Certes, un premier point retiendra l'attention : dès 1823, Lamennais s'élèvera contre l'impossibilité où se trouvent de nombreux ouvriers d'assister à la messe le dimanche, faute de repos hebdomadaire (66), thème qui sera repris sous la Monarchie de Juillet par des catholiques charitables. Mais plus que l'absence de participation au culte et à la vie sacramentelle, c'est l'obstacle mis ainsi à la réception de l'enseignement religieux, celui du prêche, qui est mis en avant.

Ceci s'inscrit dans une évolution dont nous ne pouvons donner qu'une vue schématique — contredite sans doute par des cas particulier — au cours de laquelle la pratique culturelle non seulement reconquiert en France une partie de la bourgeoisie, mais encore reconquiert, dans les valeurs couramment admises dans l'Eglise, une place qu'elle n'avait plus. Un des aspects de l'offensive des *Missions de l'Intérieur*, sous la Restauration nous paraît avoir été de mettre l'accent sur un enseignement conduisant à l'adhésion massive et publique des populations à l'ordre catholique plus que sur la pratique coutumière des fidèles. Un Mgr d'Astros se voit, quelques années plus tard, obligé de rappeler la nécessité de la pratique régulière et les raisons qu'il en donne sont bien significatives. « Quand les

(65) *L'Atelier*, 31 mai 1843 : « Nous ne sommes ralliés qu'au principe de l'institution catholique ». M. CUVILLIER, *op. cit.*, p. 78 sq., envisage davantage l'*Atelier* comme rallié à l'Eglise. En fait, la position du journal a évolué et l'avènement de Pie IX semble aussi avoir beaucoup fait pour ce ralliement.

(66) « Sur l'observation du dimanche », *Mélanges religieux et philosophiques*, Paris, Cailleux, 1836-37, p. 323-329.

incrédules étaient rares, écrit-il, on voyait bien des chrétiens conserver la croyance des vérités révélées tout en négligeant de remplir leurs autres obligations ; mais aujourd'hui que l'incrédulité nous environne de toutes parts, que son souffle empesté infecte tout, on voit pénétrer bientôt la licence des raisonnements, le doute sur les vérités premières, la dérision des plus saints mystères, là où on ne se met plus en peine de garder les saintes règles du christianisme » (67). Même dans l'œuvre de restauration du culte, ce n'est bien souvent pas le culte en lui-même qui tient la première place.

Est-ce pour cette raison ? la notion de pratique ou même de *pratique régulière* est d'abord assez imprécise et, sauf exceptions assez rares (68), on oscille entre celle de l'assistance à la messe dominicale et celle de l'accomplissement du devoir pascal (69). C'est avec ces réserves qu'il faut aborder les indications pourtant fort précieuses de l'*enquête ouvrière de 1848* (70). Il faudra attendre la publication des enquêtes d'Audiganne et de Le Play, pour obtenir sur ce point des observations systématiques.

C'est Le Play qui nous donne les indications les plus précises, encore que bien rapides et naturellement, vu sa méthode, de représentativité douteuse. Dans la famille du « Fondateur des usines à fer du Nivernais », les deux époux pratiquent régulièrement et chez le « Mineur des montagnes métallifères de l'Auvergne », « les deux époux professent la religion catholique romaine et se livrent régulièrement, sans esprit de superstition aux pratiques religieuses », tandis que, pour le tisserand de Mamers « la famille professe sans ferveur la religion catholique romaine ; d'ailleurs, la nécessité où elle se trouve souvent de travailler les dimanches et fêtes l'empêche d'assister régulièrement aux exercices du culte » (71). Quant au fameux « charpentier de Paris de la Corporation des compagnons du

(67) Cité par DROULERS, *op. cit.*, p. 93 (mandement du 28 janvier 1831), qui montre chez Mgr Mioland, successeur de Mgr d'Astros des préoccupations analogues.

(68) Le comte de VILLENEUVE (préfet des Bouches-du-Rhône et frère d'Alban de Villeneuve-Bargemont) indique que les habitants d'Aix fréquentent régulièrement la messe du dimanche, et ceci dans toutes les classes de la société, alors que les Marseillais le font beaucoup moins parce qu'ils partent pour toute la journée, et parfois la veille au soir, en promenade (*Statistique des Bouches-du-Rhône*, 4 vol., 4^e, 1828, t. II, p. 866. Cette étude monumentale, à la fois statistique au sens moderne et descriptive, contient peu de choses au point de vue religieux. Quelques indications fragmentaires, au t. II, au chapitre « *Statistiques communales* »).

(69) *L'état religieux de la France et de l'Europe* (*op. cit.*, p. 6), propose comme critère des « vrais catholiques » ceux qui « communient une fois l'an » et estime à 9 à 10.000 le nombre de communions pascales à Paris sur une population, en 1842, de 933.261 h., mais nous savons combien cette source est sujette à caution. *L'Ami de la Religion* (*ibid. cit.*) estimait à 3.000 le nombre de communions pascales obtenues cette année là sous l'influence des prédications du P. de Ravignan, tandis que le *Moniteur* ramenait ce chiffre à 1.500. On rappellera que le critère de la communion pascale est celui qui a été retenu par le chanoine BOULARD pour sa *Carte religieuse de la France rurale*.

(70) Cf. *infra* H. COURTOIS et M. VINCIGENNE, « Notes sur la situation religieuse de la France en 1848 ». Même remarque pour les indications par ailleurs très utiles données par ALLIES, *Journal in France in 1845 and 1848, with letters concerning the church and education*. Bruxelles, de Mortier, 1850, 408 p. Taine a abondamment utilisé la traduction française de cet ouvrage, parue en 1857.

(71) *Les ouvriers européens*, n^o XXXI, p. 242, XXXII, p. 248, XXXIII, p. 254. Pour tous les cas étudiés par Le Play et ses disciples, voir le § 3 : « Religion et habitudes morales ».

Devoir », on ne nous dit pas expressément qu'il s'abstient de pratiquer religieusement, mais toute la description l'implique (72). Plus curieux est le cas du « chiffonnier de Paris » dont il est dit que :

« la famille professe la religion catholique romaine, tout en recevant d'une relation accidentelle, une propension au protestantisme. L'ouvrier est profondément imbu du sentiment religieux, il est honnête, serviable pour ses voisins ; il supporte avec résignation son sort peu fortuné ; il remercie Dieu chaque jour de lui avoir donné le nécessaire, et se confie en lui pour son avenir. Il aime à lire, en famille, la Bible ou d'autres livres religieux dont il s'est formé une petite bibliothèque » (73).

Audiganne étudie diverses localités industrielles selon les renseignements qu'il a pu en tirer. Pour Lille, il fait mention seulement des œuvres catholiques, mais à Sedan, qui constitue une sorte d'exception dans le Nord de la France « les pratiques religieuses ne sont pas entièrement abandonnées. Un grand nombre d'ouvriers fréquentent l'église le dimanche ». Il fait même mention de ce trait : « A une époque où, dans les moments de presse, les fabriques n'arrêtaient pas leurs métiers ce jour-là, quelques chefs d'établissement avaient proposé à leurs ateliers de travailler jusqu'à une ou deux heures, sauf à se reposer le restant de la journée ; les ouvriers aimèrent mieux, au contraire, demeurer plus tard à la manufacture et avoir le temps d'aller à la messe » (75).

En Normandie, c'est seulement à Flers que l'on nous parle de pratiques, pour nous dire qu'elles sont « extérieures ». En Alsace, Mulhouse, Guebwiller, sont dits pratiquants. Rien sur Paris, pas plus que sur l'Ouest et le Sud-Ouest. A Lyon, la pratique est en perte de vitesse, alors qu'à Saint-Etienne, il n'en est rien. Quant au Midi, qu'Audiganne fait commencer aux Cévennes, la pratique y semble assez généralement répandue. Lodève offre à ce sujet un exemple particulièrement remarquable, avec ses confréries de dévotion. Bédarieux, moins dévôt, est pourtant de pratique unanime. La Provence, pieuse dans son ensemble, mêle volontiers le folklore et les réjouissances profanes aux manifestations religieuses, mais nous ne savons pas grand chose de la pratique par localité (76).

Comme on le voit, les données sur ce point sont fort dispersées. Elles demanderaient à être confrontées, réparties selon les régions, les industries, les couches de la population ouvrière. Elles pourraient être utilement complétées par des données induites. D'un point de vue négatif, d'abord, il est vraisemblable que là où on nous dit que la « religion », ou le « sentiment religieux », a disparu, il en a été de même de la pratique. Mais, comme nous allons le voir, ces appréciations demandent à être éclairées avec soin. Plus immédiatement utilisables sont les indications sur l'« ensei-

(72) *Les ouvriers des deux mondes*, n° I, p. 28-29.

(73) *Les ouvriers européens*, n° XXXVI, p. 271.

(74) VILLERMÉ (*op. cit. infr.*) parle longuement du cas de Sedan, flot de moralité et de religion.

(75) AUDIGANNE, *op. cit.*, I, p. 46.

(76) *Ibid.*, I, 36, 172, 181 ; II, p. 16, 102, 202, 209, 254.

gnement religieux», où nous trouvons souvent désigné le sermon du dimanche, en sorte que les populations qui sont dites entendre cet enseignement sont, aussi celles qui assistent à la messe dominicale : ainsi pouvons-nous utiliser cette subordination du culte à l'instruction que nous évoquions plus haut (77).

Les données sur la pratique « saisonnière » sont encore plus lacunaires. On nous en parle parfois pour indiquer qu'elles subsistent seules (78). La première communion des enfants est assez fréquemment désignée comme reliquat de pratique (79). En revanche, le mariage religieux semble, dans un certain nombre de villes, faire l'objet d'une abstention importante. L'œuvre de *Saint François Régis* consacre tous ses efforts à la régularisation des unions. Mais, il faut bien le dire, ce qui est en question, c'est plus encore le mariage lui-même que sa consécration religieuse, et l'œuvre s'applique le plus souvent à une double régularisation (80).

Un décompte des actes de participation à l'Eglise catholique devrait être complété par une statistique des œuvres, celles du moins qui constituent une emprise religieuse directe (les œuvres d'assistance et de bienfaisance, comme nous le verrons plus loin, demandent à être abordées sous un autre angle). Il faudrait reprendre de ce point de vue la question des « couvents-ateliers » (81), des œuvres d'orphelins et d'apprentis (82), de l'enseignement des *Frères de la doctrine chrétienne* (83) et surtout des œuvres qui, comme celle de la *Sainte Famille*, et plus encore, la Société de *Saint François-Xavier* cherchent à rétablir une participation populaire

(77) « En proie à des habitudes de paresse, de fainéantise, de désordre et de misère, elle [la population ouvrière] écoute, sans en profiter, les exhortations des pasteurs évangéliques », écrivait dans son rapport général sur la situation du département du Nord, ALBAN DE VILLENEUVE-BARGEMONT, alors préfet de ce département (publ. par E. BEAUTOT, « Le département du Nord sous la Restauration, rapport du préfet VILLENEUVE-BARGEMONT en 1828 », *Revue du Nord*, t. XXVI, 1943, p. 22 ; pour le début de ce rapport remarquable, t. XXV, p. 243), ce qui n'implique pas, évidemment, une pratique régulière ni unanime. A Rouen, AUDIGANNE laissera entendre, en parlant d'absence d'éducation religieuse, que l'instruction dominicale n'est pas suivie (*op. cit.*).

(78) CORBON, *op. cit.*, p. 301.

(79) AUDIGANNE, *op. cit.*, p. 61 (Rouen). COMMISSAIRE (*op. cit.*) raconte que, bien que son père ne crût pas en Dieu, on lui fit faire sa première communion. L'abbé DESGENETTES, *loc. cit.* indique que, pour la plupart des enfants ouvriers parisiens, les contacts avec l'Eglise s'arrêtent à la première communion.

(80) Cf. *Annales de la Charité*, II (1846), p. 129. L'œuvre s'étend alors à 75 villes de France. PENOT indique de son côté, un nombre important d'unions irrégulières à Mulhouse, mais c'est dit-il, la conséquence des obstacles légaux qui sont faits aux mariages, en France, des étrangers.

(81) L. REYBAUD, *Etudes sur le régime des manufactures, condition des ouvriers en soie*, Paris, Michel Lévy, 1859, p. 28 sq., décrit le régime auquel sont soumises les ouvrières et publie la lettre que lui a envoyée l'aumônier d'une de ces maisons pour nuancer certaines de ses affirmations. Plus loin, p. 199 sq., il analyse la règle quasi-monastique de la manufacture de Jujurieux, la plus célèbre d'entre elles, supprimant pratiquement tout contact avec le monde extérieur.

(82) E. DUCPETIAUX, *De la condition physique et morale des jeunes ouvriers*, 1848, p. 408 sq., donne une liste des œuvres pour les jeunes ouvriers. Voir aussi *Annales de la Charité*, *passim*.

(83) G. DUVEAU, *La pensée ouvrière sur l'éducation*, p. 129-130, étudie le « rôle des Frères et des prêtres dans l'éducation et l'instruction de l'ouvrier ».

à la vie de l'Eglise (84). C'est encore l'abbé Desgenettes qui raconte comment 600 « néophytes » ouvriers de cette *Société* venus de tout Paris, furent réunis pour une messe à *N.-D. des Victoires*. Déclaration d'un ouvrier (jusqu'alors) non converti :

« Que c'est beau, que c'est touchant ! Qu'ils ont l'air heureux ! C'est là la vraie religion. L'ouvrier, l'apprenti étaient là à côté de son (*sic*) maître, à genoux tous les deux, ils ont reçu le bon Dieu, ils ont communie ensemble ; il n'y avait point de différence. Ah ! la religion, elle fait de nous tous les enfants de Dieu. Oh ! je ne veux pas rester comme je suis, j'irai me confesser cette semaine » (85).

Enfin, et dans un domaine où le religieux semble ne plus servir que de décor à une commémoration profane, il faut encore mentionner les fêtes pastorales des divers *Devoirs* compagnotiques. A en croire Perdiguer, une évolution se serait accomplie, dont il est difficile d'évaluer le *tempo*.

« Autrefois, écrit-il, dans les associations, les solennités étaient plus fréquentes ; chez nous, il y avait quatre grandes fêtes : Toussaint, Noël, Pâques et Saint-Anne. De plus, et ceci était général, tous les premiers dimanches du mois, douze fois par an, chaque société allait à la messe en corps, dans ses attributs particuliers les plus resplendissants. On conserva les assemblées mensuelles pour faire participer chaque associé aux frais communs à tous, mais la messe fut supprimée ».

Et de rappeler ce couplet :

« Que sont devenus ces gavots ?
On ne les voit plus à la messe
Sans doute ils boivent de l'eau,
Ou bien le diable les confesse » (86).

(84) *L'œuvre de la Sainte Famille*, fondée par Le Prévost et issue des *Conférences de Saint-Vincent de Paul*, avait pour objectif principal de « consoler » les pauvres. Le biographe raconte comment, un jour de l'année 1844, 300 familles furent réunies dans la chapelle souterraine de Saint-Sulpice pour la messe, suivie d'une causerie et d'une partie récréative. (*Vie de M. Le Prévost*, Paris, Poussielgue, 1890, p. 71). Quant à la *Société de Saint-François Xavier* qui groupe environ 10.000 membres aux alentours de 1845, dont 6.000 à Paris et 2.000 à Lyon, il faudrait longuement s'arrêter sur elle (cf. *supra*, n. (11) et *infra*, J.-B. DUROSELLE, *Un projet de « Mission ouvrière » à Paris au milieu du XIX^e siècle*).

Du même « Les catholiques et le problème ouvrier en 1848 », *Actes du Congrès historique du centenaire de la Révolution* de 1848, p. 267-275 et *Les débuts du catholicisme social*, p. 242-287. Cf. aussi G. BOURGIN, « Les catholiques sociaux sous la Monarchie de Juillet », *Revue d'histoire économique et sociale*, 1923, p. 498-515). Elle se caractérise par son but principalement éducatif et apostolique, en direction des ouvriers proprement dits, distingués des « pauvres ».

(85) *Annales de l'Archiconfrérie*, (*op. cit.*), p. 255.

(86) *Mémoires d'un compagnon*, éd. de 1914, p. 254. LE PLAY analyse assez rapidement à propos du « Charpentier de Paris » le rôle du compagnonnage comme substitut de la religion (*Ouvriers des deux mondes*, t. 1, p. 29) et décrit longuement (p. 59 sq.) la cérémonie de la fête de Saint-Joseph, patron des compagnons charpentiers.

III. — Appréciations et jugements

Il semblerait que nous devrions maintenant évoquer, dans le prolongement des données sur la pratique, celles qui ont trait au sentiment religieux. Mais celles-ci sont le plus souvent pauvres de contenu et il n'est possible de les interpréter que moyennant une critique générale des jugements portant sur la vie religieuse des ouvriers. C'est ce que nous voudrions examiner maintenant.

Or un fait domine : à partir de 1830, quantité de publications se penchent sur le sort des classes pauvres (87) et, à partir de 1840, la question *ouvrière* proprement dite est fréquemment posée. Si l'on excepte les publications des purs économistes, l'attitude religieuse est le plus souvent directement ou indirectement évoquée. A vrai dire, dans les enquêtes ouvrières précédant 1848 et les commentaires qu'elles ont suscités, le caractère global et indistinct des jugements en cette matière contraste avec le détail de l'investigation dans le domaine matériel et moral. Eugène Buret affirme, sans nuance : « Le peuple ayant perdu confiance, s'éloigne avec regret de l'Eglise catholique et de ses fêtes, et il reste depuis ce jour sans temple, sans autel » (88), et Michel Chevalier (toujours à propos des ouvriers) que, « la religion qui est la bonne gardienne des âmes a reçu des coups terribles ; elle gît dans l'arène et qui peut se flatter de la relever ? » (89). Villermé porte un jugement géographiquement plus différencié, mais non moins global quant aux aspects de la religion ouvrière :

« Puisque j'y suis amené par mon sujet, je dirai qu'il n'est point vrai que la religion ne soit plus partout en France, comme le soutiennent beaucoup de personnes, qu'un vain mot, et que dans les campagnes mêmes elle ait perdu son empire. Cela peut être à Paris et autour de cette capitale, dans un rayon malheureusement trop étendu ; cela peut être encore dans quelques grandes villes et dans leur voisinage. Mais dans nos départements du Midi, ceux de la Bretagne, de la Vendée, la plupart des autres, et même des villes manufacturières de Sedan, de Nîmes, de Lodève, de Saint-Etienne, de Tarare, etc... ont conservé des sentiments religieux fort sincères ; et, avec ces sentiments, les ouvriers y ont aussi les meilleures mœurs » (90).

Ces divergences proviennent de différences d'attitudes qui, elles-mêmes conduisent les auteurs à porter leur attention sur des portions différentes de la classe ouvrière.

(87) H. RIGAUDIAS-WEISS, *Les enquêtes ouvrières en France entre 1830 et 1848*, Paris, Presses Universitaires, 1936, 262 p., donne des indications très utiles sur la façon dont ces enquêtes furent entreprises et menées. Voir, à la fin de l'ouvrage, une bibliographie à peu près complète non seulement des enquêtes proprement dites mais des ouvrages traitant de la condition ouvrière au début et au milieu du XIX^e siècle.

(88) *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, Paris, 1840, t. I, p. 306.

(89) *De l'industrie manufacturière en France*, Paris, 1841, p. 9-10.

(90) *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, Paris, 1840, II, p. 69-70.

Villermé, en effet, après avoir fait porter son enquête sur les manufactures du textile, éprouve le besoin, dans une conclusion générale, de rectifier, pour l'ensemble des ouvriers, le jugement que l'on pourrait induire à partir de son objet propre d'enquête. Il est amené alors à différencier les régions, recoupant ainsi la distribution d'Angeville et préfigurant les indications d'Audiganne (y compris à l'échelon de la localité, pour les cas de Sedan, de Lodève et de Tarare). Buret et Michel Chevalier, pour leur compte, ne s'intéressent guère aux différences locales. C'est le fait manufacturier qui les préoccupe entièrement, fait dont le caractère massif masquait, aux yeux d'un grand nombre, la prépondérance numérique de la petite industrie. C'est particulièrement la misère spectaculaire des villes manufacturières qui retient l'attention. Le Dr. Guépin dont la description des taudis nantais est célèbre, divise la classe ouvrière de sa ville en trois « classes » (91) : les « ouvriers aisés », gagnant de 600 à 1.000 francs par an, imprimeurs, maçons, charpentiers, menuisiers (c'est parmi eux que se recrute le compagnonnage) ; de la classe intermédiaire, il ne dit pas grand chose, pour réserver l'essentiel de sa sollicitude à l'« extrême misère », avec un budget maximum de 300 francs. Ce sont principalement les tisserands ; ce sont ceux qui habitent les taudis ; ce sont eux qui *désertent les temples* (92).

Cela veut-il dire que les ouvriers plus aisés de Nantes fussent pieux, voire conformistes ? Non, bien entendu, et ce qui est précisément caractéristique, chez Guépin, c'est de voir l'idée d'irrégion liée à celle de la misère. Sur ce point, Villermé, Buret, Chevalier, Guépin, ne divergent guère.

La misère apparaît en effet à nos auteurs comme un fait global, inséparablement matériel et moral, et c'est au titre d'élément de la vie morale que la religion est évoquée. Il n'est pas une enquête ou une étude sur la condition ouvrière d'alors qui ne nous parle des vices qui s'y développent. On voit là un facteur d'explication de la misère matérielle, comme le dit Buret : « Ces causes sont celles qui ont été le plus souvent traitées, d'abord parce que leur action est plus directe, plus apparente, et ensuite parce qu'il semblait plus juste de faire de la misère un châtement mérité qu'une aveugle méprise de la destinée » (93).

« Chez l'ouvrier ignorant et immoral, écrit A. de Villeneuve-Bargemont l'intelligence s'éteint bientôt, faute d'excitation et d'exercice. Tout finit par se réduire pour lui à la végétation de la vie physique. Sans prévoyance pour le lendemain, il consomme au cabaret et dans les lieux de débauche les modiques profits du jour ou de la semaine. S'il se marie, il obéit aveuglément à un instinct brutal et désordonné. S'il a une famille, il la néglige ou l'abandonne comme une charge onéreuse... » (94).

(91) A. GUÉPIN et E. BONAMY, *Nantes au XIX^e siècle ; statistique topographique, industrielle et morale*, Nantes, Sebire, 1835, p. 481 sq.

(92) *Ibid.*, p. 487.

(93) BURET, *op. cit.*, II, p. 249 ; cf. aussi GUÉPIN, *op. cit.*, p. 486 : « Or il arrive souvent à maints philanthropes, devisant entre le café et la liqueur, de la misère du peuple et de ses causes, il leur arrive souvent, disons-nous, d'accuser l'ivrognerie comme la cause principale ».

(94) *Economie politique chrétienne*, Bruxelles, 1837, p. 184. Cf. VILLERMÉ, *op. cit.*, p. 47-48,

La causalité inverse est aussi évoquée bien entendu, et sans parler de Buret et de Guépin qui voient dans les conditions matérielles la base principale de l'immoralité, un Villermé explique bien par la misère matérielle et surtout par l'instabilité de l'emploi, le « cinquième quart de journée » que bien des ouvrières consacrent à la prostitution (95).

Or la religion intervient ici comme *moralisatrice*. C'est, bien entendu le catholique Villeneuve-Bargemont qui s'étend sur les vertus de l'éducation religieuse (96). Mais c'est aussi Buret et Guépin, regrettant que l'Eglise ne soit plus pour l'ouvrier une source saine de loisirs (97). C'est l'économiste Ad. Blanqui qui, résumant son jugement sur l'éducation du jeune ouvrier écrit : « On dirait qu'un simple apprentissage de métier suffit à toutes les nécessités de sa carrière. Personne ne lui parle plus de religion ni de morale, au moment même où la grande voix du devoir devrait exercer le plus d'empire sur ses passions naissantes » (98). C'est de manière plus générale toute l'idéologie philanthropique qu'il nous faut évoquer ici, telle qu'elle s'installe à l'*Académie des Sciences Morales et Politiques* et dans beaucoup d'académies de province (99). Libérale et rationaliste, cette inspiration tout en cherchant à se distinguer de la charité catholique intègre progressivement l'idée religieuse comme adjuvant de la morale.

Mais celle-ci est envisagée avant tout comme régulatrice de la société. Il est remarquable, en effet, que la charité fraternelle, lorsqu'elle est évoquée, a le statut de vertu mineure impuissante à corriger le jugement général d'immoralité (100). La morale que la religion est chargée de consolider est typiquement conservatrice et a toutes les allures d'une morale de classe.

C'est le grand mérite d'un livre comme celui de M. Louis Chevalier, que d'avoir fait apparaître le syndrome de peur mêlée de répugnance que la bourgeoisie éprouve alors à l'égard du prolétariat et que révèle ce terme si significatif de « classe dangereuse ». Nous voyons bien, à travers lui, les alarmes qu'éveille la montée de la criminalité, la crainte de la violence

citant Hippolyte PASSY (*Le Temps*, 20 février 1833) : « Vous trouverez qu'en général les salaires, les gains matériels suffiraient s'ils étaient employés avec réserve et sagacité pour créer une sorte de bien-être ». Villermé, tout en trouvant ce jugement exagéré, juge salutaire d'en inculquer la notion aux ouvriers.

(95) VILLERMÉ, *op. cit.*, I, p. 226 (expression employée à Reims). Sur les causes générales de la prostitution chez les ouvrières, II, p. 52 sq.

(96) *Economie politique chrétienne*, loc. cit.

(97) BURET, *op. cit.*, t. I, p. 307 ; GUÉPIN, loc. cit.

(98) AD. BLANQUI, *op. cit.*, p. 204-205.

(99) C'est à des questions posées en vue de concours par l'*Académie des Sciences Morales* que répondent des ouvrages comme ceux de VILLERMÉ et d'AD. BLANQUI.

(100) « Je n'ai trouvé, au surplus, chez nos ouvriers, qu'une seule vertu qu'ils possédassent à un plus haut degré que les classes sociales plus heureuses : c'est une disposition naturelle à aider, à secourir les autres dans toute espèce de besoins ». (VILLERMÉ, *op. cit.*, II, p. 71). En revanche, BUCHEZ et le groupe de l'*Atelier* feront du dévouement et de la fraternité les principales vertus, et lorsque BUCHEZ reproche à l'industrie d'avoir perverti les ouvriers, c'est précisément pour avoir développé en eux l'égoïsme et l'esprit de concurrence (*Les Saints Evangiles, de N.-S. Jésus-Christ, édition populaire dédiée à la nation française*, Introduction, p. II).

populaire sous toutes ses formes, le dégoût devant le taudis et jusqu'à la répulsion physique qu'inspire au bourgeois le prolétaire. On regrette seulement que l'auteur semble reprendre purement et simplement à son compte des images et des jugements qui renseignent au moins autant sur les esprits chez lesquels ils se formaient que sur leurs objets (101). N'a-t-on pas des chiffres de criminalité pour appuyer ces jugements ? Ne peut-on, grâce aux chiffres de morbidité et de mortalité, effectuer un diagnostic de pathologie sociale à « base biologique » ? Loin de nous l'idée de nier ces faits qui doivent servir à nuancer une vision parfois trop romantique de l'histoire ouvrière. Mais ce qui est patent aussi, c'est le *halo effect* qui se réalise autour de l'image du prolétaire, en qui s'incarne le *mal* sous toutes ses formes. L'irréligion est un des aspects de ce mal, d'une sorte de déchéance humaine générale que Villeneuve-Bargemont exprime en parlant, au sens fort, d'« abrutissement » (102). Nous avons affaire à une *sympptomatologie subjective*, dont la cohésion doit être d'abord restituée à ses auteurs.

Ce point de vue doit nous servir à *mettre en perspective* les jugements touchant la religion ouvrière. En particulier, lorsque le jugement semble dépasser le simple point de vue de la pratique, c'est le plus souvent la moralité formelle qui est en cause, soit que l'on déplore un conformisme routinier (que l'irrégularité des mœurs rend suspect d'hypocrisie), soit que l'on parle — ce qui est plus rare — d'esprit religieux conservé malgré la rareté de la pratique. Réciproquement là où les enquêtes nous parlent d'*immoralité*, nous pouvons sous-entendre la plupart du temps irréligion, c'est-à-dire en somme faible influence du clergé (103). Mais, dans l'un et dans l'autre cas, la religion n'est envisagée ni comme une ferveur adoratrice, et encore moins comme l'évangélisme fraternel que reflètent, en revanche, la plupart des journaux ouvriers.

Cette vision étant ainsi esquissée à gros traits (il faudrait mentionner les nuances, les exceptions...), il faut évidemment se demander quel enseignement objectif elle nous apporte. Il est bien certain que le *halo effect* que nous avons évoqué tend à noircir au point de vue moral et religieux le tableau concernant les parties jugées dangereuses de la classe ouvrière, pour dresser un tableau idyllique, ou presque, des zones jugées saines. Caractéristique, à ce point de vue, est l'opposition du « Nord » et du « Midi » (104). Ce *halo effect* doit nous rendre suspecte toute affirmation trop générale ou imprécise, mais là où un effort de précision et de clairvoyance a été effectué, la subjectivité prend un rôle *sélectif*. Loin

(101) *Classes laborieuses et classes dangereuses*, Paris, Plon, 1958, 566 p.

(102) *Economie politique chrétienne*, p. 218.

(103) Ad. BLANQUI juge « l'esprit religieux » chez les ouvriers dans leur ensemble « bien rare et purement passif. J'ai interrogé à ce sujet les chefs d'usines, le clergé, les ouvriers eux-mêmes, et je me suis convaincu qu'en général ils fréquentaient peu les églises après leur première communion. Ils respectent les prêtres, mais ils les écoutent peu. Ils ne lisent jamais de livres pieux ou édifiants : le petit nombre des ouvriers *lettrés* préfère des chansons grivoises ou des romans licencieux aux lectures sévères » (*op. cit.*, p. 210).

(104) Voir notamment BIGOT DE MOROGUES, *De la misère des ouvriers*, Paris, 1832, 134 p. et Ad. BLANQUI, *op. cit.*

de répudier la *vérité* des témoignages, nous en retiendrons le côté *partiel*. Nous sommes malgré tout informés d'un des rôles sociaux en action de la religion à l'égard des ouvriers, réservant notre étude des autres rôles pour d'autres sources. C'est avec ces précautions, pensons-nous, que peuvent être abordés les multiples jugements locaux, les mille petites analyses que nous fournissent l'*enquête* de 1848, Audiganne ou Le Play.

* * *

Peut-on aller plus loin que cette simple critique ? En fait, il semble que la diffusion de cette conception de la religion s'intègre dans la dynamique des rapports de classe. Aussi, l'évocation de ces faits peut-elle sans doute contribuer à l'explication de ce que G. Le Bras appelle « ce grand chassé croisé du prolétariat et de la bourgeoisie » (105). C'est-à-dire la formation d'une classe ouvrière irréligieuse dans son ensemble, tandis que la bourgeoisie revient au catholicisme.

Il est banal, à l'heure actuelle — ce qui ne veut pas dire faux — de mettre en avant le rôle de défense économique que les classes possédantes ont voulu, parfois cyniquement, faire jouer à la religion. Villermé reprenait à son compte la parole de Guizot suivant laquelle les « précepteurs religieux peuvent *s'appliquer à détacher de la terre sa pensée* [celle de l'ouvrier], *et à porter en haut ses désirs et ses espérances pour les contenir et les calmer ici-bas* » (106). Que cette attitude ait contribué à éloigner les ouvriers du catholicisme, c'est ce que certains contemporains comme le baron de Gérando ont mis en évidence (107). Même un Buret, pourtant partisan de réformes économiques, attribue à la religion une tâche qu'on pourrait appeler de diversion bienfaisante :

« L'homme ne vit pas seulement de pain, a dit le Christ. Les malheureux qui emploient toutes leurs pensées, et presque toutes les heures de leur vie, à gagner le pain matériel, sont donc à peu près privés de la nourriture spirituelle nécessaire à l'homme ! Autrefois la religion se chargeait de satisfaire ces nobles besoins de la nature humaine, et elle consolait par ses fêtes les rudes fatigues du travail... ».

et plus loin :

« le peuple... sans temple, sans autels et aussi sans consolation poétique, sans jouissance par les arts » (108).

Insister exclusivement sur cet aspect des choses aurait néanmoins un grave inconvénient, celui de ne pas tenir compte, d'une part, du contenu

(105) *Etudes de Sociologie Religieuse*, t. II, p. 406.

(106) VILLERMÉ, *op. cit.*, II, p. 68.

(107) « La classe ouvrière... a pu craindre d'être prise pour dupe lorsqu'on paraissait lui imposer la religion comme un frein, bon pour elle seule et lui en renvoyer les devoirs comme formant avec les privations et les fatigues, le lot naturel de la classe déshéritée par la fortune ». *Des progrès de l'industrie considérés dans leurs rapports avec la moralité*, Paris, 1841, p. 62.

(108) BURET, *op. cit.*, p. 305-9.

réel de l'idéologie philanthropique et de son évolution, d'autre part, d'ignorer les rapports ayant existé entre des membres actifs de l'Eglise catholique et les ouvriers.

En ce qui concerne le premier point, nous avons déjà dit que les philanthropes, dans le cours de la Monarchie de Juillet, donnent à la religion une part croissante dans leurs préoccupations. Ce n'est pas seulement la « religion pour le peuple » : significative à cet égard est l'action profonde exercée par la *Société de la morale Chrétienne*. Celle-ci à forte participation protestante, mais comprenant aussi des hommes comme Hippolyte Carnot (109), mettait à son programme l'application des principes chrétiens dans tous les domaines de la vie sociale, et tentait de s'attaquer à des problèmes allant du paupérisme à l'esclavage dans les colonies. L'idée morale et l'idée religieuse s'y mêlent non seulement dans la perspective de l'action à exercer sur autrui, mais aussi par le fait que l'idée religieuse y joue, peut-on dire, un rôle de « postulat de la raison pratique ». D'une façon plus générale, l'idéologie philanthropique entre dans une phase d'évolution de la moralité bourgeoise. Celle-ci, avec ses vertus propres de régularité et d'économie, mais aussi avec une forme particulière de compassion, est amenée à prendre un appui non seulement externe, mais encore interne sur une religion qui doit rester malgré tout discrète et « éclairée ».

Cet état d'esprit ne devait pas rester confiné aux milieux « libéraux ». Il devait pénétrer profondément le catholicisme vécu lui-même. Certes, sur le plan de l'action, une différence majeure apparaît. L'Eglise a toujours pratiqué la charité individuelle et continue à le faire. C'est sur la charité des riches qu'un Armand de Melun compte avant tout pour donner au problème social une solution satisfaisante (110). Les philanthropes, au contraire, voient là le type même de la fausse solution, insistant en particulier sur le caractère moralement nocif de l'assistance individuelle qui encourage la paresse et sur son inefficacité, l'argent ainsi distribué allant aboutir nécessairement au cabaret (111). Or, on ne peut manquer d'être frappé par l'importance revêtue par l'*assistance* pour une énorme fraction de la classe ouvrière. Toutes les statistiques relatives au « paupérisme », à l'« indigence » sont fondées sur le nombre d'individus secourus. Si un Bigot de Morogues trouve, pour toute la France, la proportion de 1/16^e des habitants peu importante (112), celle-ci nous paraîtra néanmoins

(109) H. CARNOT, dans une Lecture à l'*Académie des Sciences morales*, intitulée *Sur le Saint-Simonisme* (Paris, 1887, 36 p.) insiste sur le rôle de premier plan joué par la *Société de la Morale Chrétienne*. On trouve à la *Bibliothèque Nationale*, sous les cotes R. 20.356 et suivants, les procès-verbaux des assemblées générales de cette Société.

(110) « Seule la charité catholique a, pour l'homme, une pitié qui ne l'humilie pas et un respect qui n'éveille pas son orgueil. Seule elle concilie le bien-être du pauvre avec la doctrine et la loi de l'expiation. Elle ne prétend pas supprimer la souffrance, mais la purifier. Elle ne prétend pas enrichir tout le monde, mais à rendre la pauvreté tolérable et même aimable par esprit de foi ». (Lettre à Mme Swetchine, citée in BAUNARD, *Vie du comte Armand de Melun*, p. 113).

(111) BIGOT DE MOROGUES, *Du paupérisme et de la mendicité*, Paris, 1834, p. 83.

(112) *Ibid.*, p. 78.

considérable. Si nous prenons à part le département du Nord en 1828, environ 1/6^e de ses habitants soit presque la moitié des ouvriers sont classés « indigents » (113).

L'assistance est, pour une grande part, le fait des collectivités publiques. Mais l'Eglise accroît progressivement sa part, en sorte que les multiples œuvres de charité comme les *Conférences de Saint Vincent-de-Paul*, ou l'institution fondée par Sœur Rosalie dans le quartier Saint-Marceau, un des plus déshérités de Paris, remplissent une fonction que les conditions de salaire et d'emploi rendent momentanément indispensable, et ce, sur une large échelle. Ainsi se trouvent créés des liens de dépendance très étroite de l'assisté par rapport à l'assistant et dont l'importance socio-économique pour la période considérée ne semble pas avoir été suffisamment mise en évidence. Cette relation est cultivée comme moyen de contact personnel entre le riche et le pauvre, comme acte religieux et comme moyen d'influence. Villeneuve-Bargemont raconte dans son *Livre des affligés* comment il visitait les taudis lillois pour y porter les secours de l'évêque, comment il parlait à leurs habitants de l'égalité foncière du riche et du pauvre, concluant : « Mes amis, je vous en conjure, méditez sur ces paroles : qu'elles élèvent vos âmes, qu'elles vous rendent votre dignité d'enfants de Dieu, qu'elles vous engagent à regarder comme une sainte expiation vos travaux rudes et sans relâche » (114).

On conçoit que de telles relations aient été pour le moins ambivalentes. S'il est vrai qu'une foule populaire considérable assista à l'enterrement de la Sœur Rosalie, on entrevoit pourtant toutes les réticences que rencontrait son action auprès de ceux qui jugeaient indignes d'eux le fait d'accepter l'aumône (115). La revendication massive du *Droit au travail* en 1848 sera en un sens l'insurrection contre la dépendance économique d'une large part de la classe ouvrière à l'égard d'organismes d'assistance publics ou religieux.

Mais la phrase de Villeneuve-Bargemont montre bien la convergence de cette *charité* et de la *philanthropie* en ce qui concerne l'attitude foncière à l'égard de la misère ouvrière. Le *halo effect* dont nous avons parlé, nous le trouvons aussi bien chez un abbé Desgenettes, voyant le jeune apprenti « jeté dans ces ateliers, centres de l'impiété et du libertinage [où] le pauvre enfant n'a vu que le crime, n'a entendu que son langage » (116). Loin de chercher, comme Ozanam, à « passer aux barbares », hommes charitables et philanthropes restent du même côté de la barricade.

Aussi ne sera-t-on pas étonné de voir les œuvres catholiques évoluer dans un sens qui, par leur côté moralisateur, les alignent sur l'idéologie philanthropique. Nous avons vu le caractère plus moralisateur encore que religieux pris par l'œuvre de *Saint François Régis*. Citons, pour en

(113) Villeneuve-Bargemont, *Economie politique chrétienne*, p. 219.

(114) T. II, p. 7-8.

(115) A. DE MELUN, *Vie de Sœur Rosalie*, Paris, 1857, p. 54, 63, 117-118.

(116) *Op. cit.*, p. 252.

caractériser l'esprit, ce jugement qui, dans les *Annales de la Charité*, en justifie l'action :

« L'homme et la femme du peuple, quand ils vivent dans le désordre [c'est-à-dire en concubinage], n'ont le plus souvent ni feu ni lieu. Ils ne se trouvent à l'aise que là où le vice et le crime règnent en liberté... Au contraire, dès qu'un homme et une femme du peuple, illicitement unis sont mariés, ils désertent ces garnis infects qui étaient leur unique repaire, pour se mettre dans leurs meubles » (117).

La manifestation extrême de cette évolution réside dans les couvents-ateliers où le secours gratuit a disparu au profit du travail encadré, dans des conditions de discipline excluant non seulement tout désordre moral, mais même toute communication non contrôlée avec le monde extérieur.

Ainsi sommes-nous amenés à la question de l'accueil reçu par cette attitude dans la classe ouvrière elle-même. Sans doute l'idée du rôle moralisateur du clergé pénètre-t-elle jusqu'à un certain point, et on peut même se demander si elle ne contribue pas à « séculariser » la notion de religion dans le peuple. Mais nombreux sont les cas où les ouvriers ou anciens ouvriers s'insurgent contre le jugement global d'immoralité qui est fait à leur égard et les rejette hors de la « société » (118). On peut se demander jusqu'à quel point le prêtre, promu gardien de la moralité, n'apparaît pas — non plus cette fois sur le plan économique et politique, mais sur celui de la vie quotidienne — comme le gardien, au profit des classes dirigeantes, du monopole de la valeur morale. De ce fait, ses exhortations n'apparaissent-elles pas comme autant de jugements d'exclusion religieuse en même temps que sociale ?

Nous pouvons donc envisager, au moins à titre d'hypothèse, l'existence d'un plan de relations effectives existant entre les jugements que nous citons plus haut et les ouvriers que ces jugements prenaient pour objets. Ce plan passerait non seulement par les ouvrages eux-mêmes peu lus par les ouvriers, mais surtout par tous ceux qui, hommes charitables, prédicateurs, vulgarisateurs, participent à la même optique. Ainsi l'analyse de ces jugements devient celle d'un des aspects du rapport de classes existant alors, rapport idéal en un sens, mais donnant son orientation à un enchaînement d'actes réciproques.

* *

On n'aura pu manquer d'être frappé par le caractère partiel de ces diverses réflexions. Orientées presque exclusivement vers les observations faites sur les ouvriers de l'*extérieur*, elles ont à peu près complètement négligé la littérature ouvrière ou socialiste qui apporte sur bien des

(117) *Annales de la Charité*, II, 186, p. 131, n° 1.

(118) L. CHEVALIER, *op. cit.*, p. 497 sq., se fait l'écho de ces protestations, mais semble accorder encore plus d'importance aux aveux partiels qui y sont mêlés.

points une contrepartie aux jugements que nous avons évoqués. Ceux-ci prennent presque exclusivement pour cadre, l'Eglise catholique, alors que se développe par ailleurs, au moins temporairement, une religiosité non conformiste à laquelle nous n'avons pu faire ici que des allusions espacées.

Citons seulement Corbon qui, dans le *Secret du peuple de Paris*, tente d'abord de définir l'attitude des ouvriers parisiens à l'égard de l'Eglise :

« Le peuple se comporte avec l'Eglise comme on se comporterait avec un vieillard devenu chagrin et atrabilaire par le sentiment de son impuissance croissante, mais qui aurait eu une jeunesse héroïque, dont le souvenir est comme une auréole appelant encore le respect de ceux-mêmes que ce vieillard repousse » (119).

Puis pensant que l'ouvrier parisien reste profondément religieux, selon une « orthodoxie du sens commun », caractérise celle-ci :

« tout ce qui encourage l'homme et le grandit ; tout ce qui accroît sa puissance sur le monde extérieur et le détermine, en outre, à seconder les efforts de son semblable ; en un mot, tout ce qui produit un accroissement de vie générale est dans le sens des desseins de Dieu ; — tout ce qui produit une diminution de vie est à contre-sens des vues de Celui qui a créé la vie » (120).

Ce n'est là qu'une interprétation, non moins subjective que les autres, mêlant autant que les autres la vie morale et la vie religieuse. Elle nous montre au moins qu'un homme, ancien ouvrier lui-même et resté proche des ouvriers par ses préoccupations pouvait avoir une appréciation radicalement différente de celles que nous avons évoquées sur l'état religieux, à Paris, de la classe ouvrière.

François ISAMBERT.

Centre d'Etudes Sociologiques
(C.N.R.S.).

(119) *Secret du peuple de Paris*, p. 312-313.

(120) *Ibid.*, p. 334.

UN PROJET DE « MISSION OUVRIÈRE » A PARIS au milieu du XIX^e siècle

LE texte que nous publions ici a été trouvé par M. le chanoine Guédon aux Archives de l'Archevêché de Paris. On sait que celles-ci, détruites en février 1831, puis en 1871, sont très pauvres pour les deux premiers tiers du XIX^e siècle. Il n'en est que plus heureux que ce « Projet d'association pour l'Enseignement et la prédication gratuites des classes populaires » ait survécu. Examinons dans une courte introduction les principaux problèmes que pose ce texte.

1^o) *Date*. Il a certainement été écrit avant le 2 janvier 1856, puisqu'il a été discuté ce jour-là par Mgr Sibour devant son clergé. Parlant de 1849, l'auteur laisse entendre que cette date est nettement passée. On peut le situer sans grave risque d'erreur en 1855. Mgr Sibour a été assassiné le 3 janvier 1856.

2^o) *Auteur*. Sur ce point, on ne peut faire que des hypothèses. L'auteur est un prêtre séculier du diocèse de Paris. « Nous qui écrivons ce mémoire étant depuis longtemps adonné aux œuvres de missions populaires et de conférences faites aux militaires, nous en occupant journellement encore et nous trouvant sans cesse avec ceux qui s'en occupent, nous savons que la grande, et nous pourrions dire l'unique difficulté, c'est la pénurie d'ouvriers ». Telle est la seule allusion qu'il fait à sa personne. Ceci nous amène à penser que l'auteur pourrait bien être l'abbé François-Auguste Ledreuille.

J'ai essayé, dans mon livre, *Les débuts du Catholicisme social en France*, de reconstituer la biographie de ce curieux personnage. Né le 10 avril 1797 d'une famille pauvre, venu à Paris en octobre 1814, ordonné diacre en 1819, il interrompt alors sa carrière sacerdotale et devient professeur de philosophie. Vers 1843, il commence à parler dans les réunions de la Société de St. François-Xavier, laquelle, fondée en 1840, se proposait d'évangéliser les ouvriers par des réunions mensuelles, le soir, dans les

Eglises. Outre l'instruction religieuse, on y faisait des conférences, on y chantait et la Société avait organisé un système de secours mutuels. Ledreuille, qui était un excellent orateur populaire, ne tarda pas à y jouer un rôle de premier plan. Mgr Affre, archevêque de Paris, comprit l'influence que pouvait avoir cet homme et le décida à recevoir, le 17 mai 1845, la plénitude du sacerdoce. Il est « le prêtre des ouvriers ». Jusqu'à 1848, son activité sociale ne cesse de s'accroître. Il organise une « Maison des ouvriers pour le placement gratuit », avec l'entier appui de l'archevêque. Il est populaire à Paris. Aux élections d'avril 1848, il obtient plus de 32.000 voix. La mort de Mgr Affre et les journées de juin furent pour lui un coup très dur. Il quitta alors Paris pour six mois et dès lors, tout en continuant son apostolat, il cessa de faire de grands projets de réforme sociale. Peut-être freiné par Mgr Sibour, il déclare en septembre 1849 qu'il ne croit plus en aucun moyen pour réformer la société.

Le 23 octobre 1848, il est nommé deuxième aumônier au Val de Grâce. Le 8 juillet 1850 il est premier aumônier. Il démissionnera à la fin de 1858 pour raison de santé et mourra le 18 septembre 1860 à Paris. Ainsi, l'abbé Ledreuille, qui a l'expérience à la fois des milieux populaires et des militaires — au Val de Grâce — pourrait-il fort bien être l'auteur du texte. Aucune considération de style ne va à l'encontre de cette hypothèse, le ton de ses écrits et celui de ce rapport ayant au contraire beaucoup de parenté.

Une autre hypothèse serait d'attribuer le texte à l'abbé Roux, né en 1805 à Aix, fils d'un ancien soldat, professeur à Juilly, ordonné prêtre en 1830, vicaire aux Quinze-Vingts sur le faubourg St-Antoine. Prêtre socialiste, mêlé aux journées de juin, fondateur d'un club, Roux se voit proposer en août 1848 le poste de premier aumônier au Val de Grâce, mais il le refuse. L'« Œuvre des ouvrières » qu'il essaie de créer est mal vue de l'archevêché et Roux est même interdit le 13 septembre 1849 par l'officialité diocésaine. La dernière mention qu'on ait de lui date de 1854. Il n'avait plus de fonction. Il est assez peu probable que ce prêtre brouillon, ambitieux, en mauvaise relations avec Mgr Sibour en 1849, ait pu être suffisamment réconcilié avec lui pour lui faire adopter un projet par ailleurs modéré et raisonnable, à la veille de sa mort.

Retenons donc, comme plus probable, l'hypothèse que l'abbé Ledreuille peut être l'auteur du texte.

3^o) *Originalité du texte.* Il est hors de doute qu'un texte datant de 1855 et qui propose une méthode spéciale d'apostolat pour les « classes populaires » présente un grand intérêt. Le fait que le projet concerne aussi les militaires n'enlève rien à l'originalité de la conception. Près d'un siècle avant l'institution des « prêtres ouvriers » il y a là un signe précurseur. « Un enseignement religieux des masses populaires, enseignement actif, apostolique, persévérant, qui aille chercher ces masses, les pénètre, s'offre facilement à elles et prenne une forme adaptée à leurs besoins », voilà une formule tout à fait moderne. A peu près à la même époque, l'abbé Picherit, d'Angers, écrit en 1856 : « La tâche imposée à notre

siècle c'est le retour à la religion des classes populaires... Si cruel qu'en soit l'aveu, il faut pourtant bien en convenir, les travaux sont grands et le succès d'une nullité désolante. Le peuple oppose une résistance obstinée à tous ces assauts du zèle le plus pur et de la charité la plus ardente... A part quelques rares individualités que l'on parvient à enlever de temps à autre, la masse est inébranlable et ne se laisse point entamer ».

La conscience que l'auteur a de la déchristianisation des milieux ouvriers et artisans à Paris est un aspect également original du texte et montre en tous cas qu'il connaissait bien le peuple parisien. « Près d'un million de travailleurs et de petits commerçants, dit-il, vivent pour la plupart éloignés des instructions et des pratiques de la religion ».

Quant à la méthode qu'il propose, elle s'inspire d'une part de l'expérience de la « Mission de France » sous la Restauration, d'autre part de celle de la Société de Saint François-Xavier. Elle repose en effet sur les principes suivants : a) Création d'une société de prêtres séculiers à statuts très souples, se réunissant au moins une fois par mois, aidés par des laïques et également par des réguliers que l'on éviterait de mettre au premier plan. b) Caractère volontaire et désintéressé de l'adhésion à cette association. Les discours faits aux ouvriers par des prêtres ou des laïques ne comporteraient pas d'honoraires. Les prêtres accompliraient leur tâche de mission populaire en plus de leur ministère normal. c) Effort pour intéresser les ouvriers à des réunions où la culture populaire jouerait un rôle important par rapport à l'instruction religieuse. « En effet, l'expérience apprend que le peuple n'est pas susceptible d'une attention longtemps soutenue sur des matières sérieuses. Si l'on veut donc l'attirer, si on veut le fixer, il faut avoir recours à la diversité, à quelque chose qui se rapproche du drame et de la discussion pour lesquels le peuple se passionne si aisément. Un seul discours, une seule matière, un seul et même orateur difficilement amèneront et retiendront une foule que l'intérêt religieux ne captive point et qui veut trouver une sorte de récréation dans l'enseignement qu'on lui donne ». d) Effort pour trouver un « style » adapté aux ouvriers : discussions, dialogues, « ne donner que des idées nettes et méthodiques, des preuves solides, empreintes d'une force puisée dans le bon sens et développées dans un langage simple mais vif et coloré ». e) Acceptation du principe que la mission populaire, pourra, le cas échéant, être extra-paroissiale, quoique placée sous la juridiction de l'Ordinaire, par l'intermédiaire d'un Directeur général spécialement qualifié.

4^o) *Pourquoi le projet a-t-il été abandonné ?* La responsabilité en incombe sans doute au cardinal Morlot, successeur de Mgr Sibour, moins conscient que lui de la gravité du problème. De même si l'auteur est l'abbé Ledreuille, il est vraisemblable que celui-ci, chaudement appuyé par Mgr Affre, connu et apprécié de Mgr Sibour, avait beaucoup moins accès auprès du cardinal Morlot. Enfin Ledreuille est tombé gravement malade en 1858.

J.-B. DUROSELLE.

Fondation Nationale des Sciences Politiques

PROJET D'ASSOCIATION
pour l'Enseignement et la Prédication gratuite
des Classes populaires
SURTOUT DANS LES FAUBOURGS ET DANS LA BANLIEUE DE PARIS

Mémoire présenté à Monseigneur Sibour qui en approuva la pensée et qui en annonça la mise à exécution dans un de ses derniers entretiens avec son Clergé le 2 janvier, veille de sa mort.

I

Un Enseignement religieux des masses populaires, enseignement actif, Apostolique, persévérant, qui aille chercher ces masses, les pénètre, s'offre facilement à elles et prenne une forme adaptée à leurs besoins, est évidemment une des nécessités les plus urgentes de l'Eglise de France.

La nécessité de cet enseignement religieux se fait sentir dans toutes les villes de Province, mais elle existe d'une manière incomparable à Paris, surtout dans ses faubourgs et sa banlieue. C'est là que près d'un million de travailleurs et de petits commerçants vivent pour la plupart éloignés des instructions et des pratiques de la Religion.

Cependant c'est ce peuple de l'agglomération parisienne qui possède en France et, on peut le dire dans le monde entier, la plus haute influence, sous le rapport religieux spécialement, l'exerçant incessamment sur les ouvriers de tous pays qui y viennent ou en sortent, l'exerçant surtout dans ces crises périodiques chez nous, où son attitude soit religieuse, soit irréligieuse, peut amener de grandes consolations ou d'affreuses catastrophes pour l'Eglise.

Or, l'immensité de ces masses populaires dans la capitale et sa banlieue, leur peu d'habitude des choses de la Religion, les travaux qui les retiennent presque toujours le Dimanche jusqu'après midi, et, les autres jours, jusqu'au soir, le besoin qu'éprouve légitimement et nécessairement la classe ouvrière de sortir dans la campagne, le Dimanche, pour se distraire et respirer un air pur après une semaine de travail sédentaire dans les ateliers, toutes ces causes font que l'enseignement ordinaire des Paroisses et surtout des Paroisses de la capitale ne saurait atteindre ces masses. Il leur faut donc un enseignement extraordinaire adapté à leur situation spéciale.

C'est aussi dans Paris et sa banlieue, c'est-à-dire dans l'étendue de la première division militaire, que se trouvent en garnison environ 200.000 soldats livrés à toutes les séductions impies et immorales d'une grande ville.

Cette immense armée de Paris reste assez longtemps dans le rayon de la capitale pour que l'on puisse agir sur elle, et en même temps elle se renouvelle assez souvent pour que dans un certain temps, les 500.000 hommes qui sont, en France, sous les drapeaux viennent à Paris recevoir des impressions durables pour le bien ou pour le mal.

L'enseignement religieux donné à l'armée de Paris atteindrait donc l'armée française tout entière ; il serait d'abord l'accomplissement d'un devoir de justice envers les jeunes gens appelés au service militaire, il serait le plus grand moyen de perfectionner leur éducation religieuse, de les préserver des dangers qui les menacent, d'en faire de bons soldats et de préparer pour les paroisses, pour les ateliers, de solides chrétiens qui exerceraient un jour sur le peuple l'influence attachée au caractère et au titre d'ancien soldat.

Or, ces militaires que l'on peut réunir si aisément et que l'on a comme sous la main dans les casernes et dans les forts surtout, on ne peut espérer qu'ils viendront recevoir l'enseignement religieux des Paroisses, et que cet enseignement pourra leur suffire ; il leur en faut un spécial aussi, qui soit adapté à leurs besoins, à leurs habitudes, et aux exigences du service qui ne leur donne que certains jours et certains moments de libres.

Tous ces besoins, ont été constamment sentis, constamment signalés par Monseigneur l'Archevêque qui dans son zèle pour le peuple de son immense et si important diocèse, a toujours cherché les moyens de donner abondamment et efficacement à ce peuple l'instruction religieuse.

En effet, répétons-le, cette œuvre est la plus grande devant Dieu et devant les hommes qu'il puisse réaliser, puisque ramener au Catholicisme le peuple de Paris, ce serait travailler puissamment à y ramener le peuple français, ce serait aider au mouvement religieux chez tous les peuples, tant le règne moral de Paris est grand chez nous et chez les nations étrangères.

Mais à cette tâche longue et difficile, ce qui est le plus nécessaire, ce sont des ouvriers qui puissent s'y consacrer spécialement et constamment.

Ce qui manque pour ces missions populaires ce sont les missionnaires nombreux et libres de leur temps ; ce qui manque surtout à l'enseignement religieux des militaires dans Paris, dans les forts et les casernements de la banlieue, ce sont des Prêtres, des hommes qui puissent librement, assidûment, gratuitement s'y livrer.

Nous qui écrivons ce mémoire étant depuis longtemps adonné aux œuvres de missions populaires et de conférences faites aux militaires, nous en occupant journellement encore et nous trouvant sans cesse avec ceux qui s'en occupent, nous savons que la grande, et nous pourrions dire l'unique difficulté, c'est la pénurie d'ouvriers. C'est toujours le cri de Jésus dans l'Évangile : La moisson est mûre ; priez donc le maître qu'il envoie des ouvriers !

En effet, les ouvriers une fois trouvés, une fois organisés et remplis d'une infatigable ardeur, les moyens d'action et de succès ne peuvent manquer. A cette mission populaire, on assigne de suite et tout naturellement les Religieux des divers ordres consacrés à la parole de prédication. Mais la moisson est tellement grande que ces seuls ouvriers ne pourraient jamais y suffire. De plus, il ne serait pas impossible que les préventions inspirées au peuple par les ennemis de ces ordres religieux rendissent leur influence difficile à établir, éloignassent d'eux les masses qui ont le plus besoin de parole religieuse, et c'est sans doute la raison pour laquelle les ordres religieux se tiennent à Paris et dans sa banlieue sur une très grande réserve quand il s'agit de cette mission extraordinaire qui doit tenter si fort leur zèle apostolique, et qui rentre si bien dans la tradition de leurs fondateurs.

Des Prêtres séculiers n'ont point ces inconvénients à redouter. Ils n'apportent ni costumes extraordinaires, ni passé de corporation soulevant des répulsions et paralysant l'efficacité de la parole. Du reste les prêtres séculiers ont l'expérience du peuple au milieu duquel ils exercent le ministère ; ils offrent surtout un personnel très nombreux, des aptitudes très variées et ces aptitudes se prêteront à toutes les nuances d'un enseignement qui doit spécialement captiver l'attention par la variété de sa manière.

En effet, pour cet enseignement populaire, nous avons, dans le clergé séculier habitant la capitale, les nombreux orateurs qui s'occupent uniquement de la prédication, les prêtres qui, doués aussi du talent de la parole, sont attachés au ministère des Paroisses ou remplissent des fonctions dans les communautés religieuses, enfin les prêtres libres que leurs études amènent et retiennent à Paris.

Mais ce qui manque à toutes ces ardeurs de zèle, à toutes ces aptitudes de paroles, à tous ces prêtres dévoués, c'est de se former en armée Apostolique recrutée par le libre dévouement et disciplinée par le désir d'une action forte et commune. L'isolement, voilà ce qui rend stériles ou presque sans fruits le zèle et le talent de Prêtres qui réduits à eux même ou s'ignorent ou se découragent, ou n'agissent qu'avec l'impuissance de l'individualité.

D'ailleurs cet isolement, ce manque d'un centre commun, d'un centre directeur, fait que Monseigneur l'Archevêque et Messieurs les Curés souvent ne savent où trouver des ouvriers pour entreprendre des missions extraordinaires, tandis que s'ils pouvaient faire appel à un centre de prêtres associés pour la prédication, ils verraient accourir une phalange de Missionnaires prêts à entreprendre, sous leur direction, l'œuvre qui leur serait indiquée.

Or, que faut il faire pour constituer cette phalange de missionnaires composée en grande partie de prêtres séculiers ?

Telle est la question à résoudre.

Rien de plus facile, ce nous semble que de lui donner une solution en se reportant à des souvenirs qui appartiennent à la France, qui appartiennent même spécialement à la capitale de la France et qui rappellent le plus beau nom du clergé de Paris, celui de Saint Vincent de Paul en y ajoutant ceux de Bossuet, de Fénelon, de M. Olier et de tant d'autres, qui prédicateurs séculiers et associés, firent des missions populaires, ou du moins y participèrent avec ardeur. Ces souvenirs sont ceux des conférences Ecclésiastiques telles que les avait instituées St. Vincent.

C'est dans ces conférences, que, sans quitter leur carrière, la liberté de leur vie particulière, des prêtres se réunissaient, s'instruisaient sur les besoins des peuples et sur les moyens de subvenir à ces besoins. C'est là que ces prêtres associés éclairaient, échauffaient mutuellement leur zèle Apostolique, organisaient des missions, offraient aux Pasteurs les ouvriers disponibles et se présentaient comme un corps d'armée toujours prêt à envoyer des détachements dans tous les lieux où on les réclamait. Les histoires de St. Vincent, de M. Olier et de l'Eglise de France au 17^e siècle, nous disent tout ce qui sortit de missionnaires de ces conférences actives dont les conférences Ecclésiastiques de nos jours n'ont gardé que le côté scientifique ou spéculatif.

Il faut donc provoquer une association libre de prêtres se destinant à l'enseignement religieux du peuple et consacrant à cette œuvre tout le temps et toute l'énergie dont ils peuvent disposer.

Ces Prêtres demeurant attachés à leur ministère, à leurs fonctions ordinaires, à leur vie privée, et s'enrôlant toutefois pour accomplir une expédition Aposto-

lique, deviendraient ainsi comme une milice, une garde Ecclésiastique, quittant ses foyers momentanément pour combattre l'ennemi de Dieu et y rentrant après l'entreprise achevée ou confiée à d'autres qui auront l'honneur de la poursuivre et de la terminer.

Ce projet a déjà reçu l'approbation de Monseigneur l'Archevêque de Paris en 1849 (1) et il eut alors très facilement un commencement d'exécution arrêté par des événements de force majeure. Aujourd'hui sa réalisation est plus facile encore, si l'on profite des expériences passées et si l'on établit cette œuvre sur les bases suivantes.

II

Cette œuvre, avant tout, doit être placée sous le haut patronage de Monseigneur l'Archevêque de Paris, et doit recevoir de lui sa direction, sa sanction et sa garantie. Mais comme la direction Pastorale d'une œuvre aussi importante et aussi pleine de détails demanderait des soins assidus et tout particuliers, elle nécessiterait la nomination d'un Directeur spécial, que Monseigneur l'Archevêque choisirait parmi ceux des premiers dignitaires de l'Administration Diocésaine qu'il saurait devoir se consacrer résolument à cette tâche et en accepter tout le travail.

Ce Patronage de Monseigneur l'Archevêque, cette Direction donnée sous ses auspices, voilà ce qui placerait cette œuvre dans les vraies conditions d'existence et de succès ; car tout ce qui se destine à travailler efficacement au salut des âmes, doit se rattacher fortement à l'Ordinaire, partir de lui, aboutir à lui, ne pouvant avoir pour règle véritable que ces mots de l'Evangile : *Un seul Pasteur, un seul troupeau*.

III

Tout serait fort simple et très peu compliqué dans les règlements de cette Association et dans ses moyens d'action soit sur elle, soit sur le Peuple.

Elle serait d'abord, comme nous l'avons déjà dit, composée de prêtres laissés à toutes leurs fonctions ordinaires et à toute la liberté de leur vie habituelle.

Essentiellement composée de ces prêtres, l'Association pourrait s'agréger, dans une proportion et dans une intimité que les circonstances et l'expérience détermineraient, des laïques (2) zélés, dont le concours deviendrait peut être fort utile pour l'enseignement religieux du peuple. L'Association serait heureuse aussi de provoquer ou d'accepter le concours des Religieux spécialement destinés à la prédication et à l'enseignement populaire.

(1) Nous n'avons pas trouvé trace de ce « commencement d'exécution ». Par contre, l'intérêt du nouvel archevêque de Paris, Mgr Sibour, pour les ouvriers et leurs problèmes, est certain. Le 25 octobre 1848, après un service célébré pour son prédécesseur, Mgr Affre, victime des journées de juin, il prend la parole au Faubourg St-Antoine. En novembre, il visite le Faubourg St-Marceau. En mars 1849, il visite une fabrique d'étoffes dans l'île St-Louis, etc... Cf. Julien DANIELO, *Visites pastorales de Monseigneur Sibour, archevêque de Paris*, Paris, 1852 et J.-B. DUROSSELLE, *Débuts du Catholicisme social en France*, p. 418-420.

(2) L'utilisation des laïques dans l'apostolat des milieux populaires était constante depuis la Société de Saint-Joseph fondée en 1822. La Société de Saint-Vincent de Paul, fondée en 1833 était par statuts exclusivement dirigée par des laïques. Surtout, la Société de Saint-François Xavier dont nous avons parlé dans l'introduction, utilisait des conférenciers laïcs même dans les Eglises. A l'époque où ce texte est écrit, le principal orateur de cette société était Casimir Gaillardin, professeur au Lycée Louis-le-Grand.

L'Association devrait être peu nombreuse à son commencement, et composée de membres très dévoués à son but et suffisamment capables d'en essayer la réalisation.

Ce serait librement et spontanément que devraient s'offrir les Ecclésiastiques qui voudraient entrer dans l'œuvre. Cette liberté d'entrer dans l'Association, et la liberté d'en sortir quand ils le jugeront à propos, est la condition la plus essentielle, parce qu'elle garantit le zèle des membres à remplir les obligations qu'ils se seront librement imposées.

Après le commencement de l'Association, les membres qui se présenteraient pour en faire partie ne pourraient plus être reçus qu'après une sorte de probation et par le vote des associés. Le retranchement d'un membre pourrait également être voté si ce membre ne prenait plus de part au travail commun et s'il devenait nuisible soit à l'honneur soit aux succès de l'Association.

IV

L'Association de ces missionnaires de Paris aurait des réunions périodiques qui se tiendraient soit tous les huit jours, soit tous les quinze jours, soit au moins tous les mois. Ces réunions devant donner la vie à l'Association, leur fréquence ne saurait être par conséquent trop grande.

Il y aurait des réunions obligatoires pour tous les membres et des réunions libres entre les membres qui le désireraient et s'entendraient à ce sujet. Mais ces réunions libres ne pourraient entreprendre aucune œuvre extérieure sous le nom et la responsabilité de l'Association sans y être dûment autorisées par l'Association elle-même.

Ces réunions seraient employées d'abord et avant tout à développer le zèle Apostolique et toutes les vertus sacerdotales dans les membres de l'Association, soit par des conférences sur ces matières spéciales, soit par des lectures et explications de l'Ecriture Sainte, soit par des travaux sur les Pères de l'Eglise et les Docteurs, soit par des dissertations, des narrés, des recherches sur les faits ecclésiastiques, les vies des saints, sur tout ce qui regarde les missions et l'enseignement religieux des Peuples, enfin par des prières en commun.

Ces réunions seraient aussi employées à mûrir, à déterminer les projets qu'il s'agirait d'exécuter pour l'enseignement du peuple et à prendre tous les moyens de les mener à bonne fin.

Dans ces réunions, tout se déciderait d'un commun accord et l'Association serait présidée par le Directeur que lui aurait donné Monseigneur l'Archevêque, aidé d'un comité qu'éliraient les membres de l'Association.

V

Les obligations principales des membres associés seraient : 1^o d'assister régulièrement aux réunions obligatoires, où leur absence prolongée serait regardée comme une démission ; 2^o l'engagement de fournir une journée ou soirée toutes les semaines avec la faculté d'en réunir un certain nombre pour les donner de suite et les consacrer à une œuvre continue, comme une mission ou toute autre entreprise d'Enseignement et d'Evangelisation du peuple.

On fixerait, d'accord avec chaque membre, le temps et le mode de la prestation de journée ou de soirée ; et chaque membre devrait mettre la plus grande ardeur et la meilleure volonté possible à fournir son contingent de service et serait tenu d'obéir à l'Association comme un soldat docile et courageux.

VI

La Prédication et l'enseignement seraient absolument gratuits, à moins qu'il n'y ait des fonds annexés par les fabriques ou les cures aux prédications qui seraient demandées. Dans ce cas, ces fonds seraient mis à la disposition des membres de l'Association pour s'en servir selon le besoin de ses œuvres, qui nécessiteraient souvent des dépenses forcées.

Cette gratuité de la part des Missionnaires, permettrait de donner l'enseignement dans les paroisses pauvres, d'entreprendre des œuvres d'enseignement en dehors de la prédication ordinaire dans les paroisses, de s'offrir pour la prédication, de se faire connaître aux Pasteurs et à toutes les âmes zélées pour la propagation de l'Evangile, et de provoquer des entreprises nouvelles pour cette propagation, l'Association disposant d'un personnel désintéressé et tout prêt à réaliser ces entreprises.

VII

Le mode d'Enseignement religieux que l'Association donnerait au peuple, devrait être celui d'une grande variété : variété des sujets à traiter, variété des orateurs qui parleraient dans la même séance ou qui parleraient successivement dans le même local, variété de chants qui se mêleraient à la parole et reposeraient les esprits fatigués. En effet l'expérience apprend que le peuple n'est pas susceptible d'une attention longtemps soutenue sur des matières sérieuses. Si on veut donc l'attirer, si on veut le fixer, il faut avoir recours à la diversité, à quelque chose qui se rapproche du drame et de la discussion pour lesquels le peuple se passionne si aisément. Un seul discours, une seule matière, un seul et même orateur difficilement amèneront et retiendront une foule que l'intérêt religieux ne captive point et qui veut trouver une sorte de récréation dans l'enseignement qu'on lui donne. Et c'est ce qu'ont parfaitement compris ceux qui ont formé les réunions de *St. François Xavier* (3).

Des récits, l'explication de l'Evangile et de passages choisis dans la Bible, des questions de morale pratique et populaire, l'exposé de nos dogmes, la réponse aux objections vulgaires contre la religion, réponse faite surtout dans des Dialogues, discussions préparées d'avance et qui piquent si vivement la curiosité du peuple, puis des sujets utiles et intéressants pris en dehors des matières religieuses proprement dites, enfin des chants religieux et populaires se mêlant à des discours qui devraient être peu étendus, tels seraient les principaux moyens que l'on aurait de varier cet enseignement du Peuple. Il faudrait exclure de cet enseignement le style académique, les vagues lieux communs, et ne donner que des idées nettes et méthodiques, des preuves solides, empreintes d'une force puisée dans le bon sens et développées dans un langage simple, mais vif et coloré.

(3) Sur cette Société, voir J.-B. DUROSELLE, *Les débuts du Catholicisme social en France*, p. 242-90 ; 423-34 ; 518-48.

Dans ces assemblées on éviterait scrupuleusement tout ce qui pourrait toucher à la politique, même de loin et par allusion.

On inviterait des personnes notables du clergé et même des laïques religieux, à venir prendre des places honorables dans ces réunions et à les patronner ainsi par leur présence.

Un membre de l'Association présiderait à chacune de ces Assemblées et dirigerait toute la réunion soit pour la préparer, soit pour la réaliser.

L'entrée, les chaises, les bancs, tout serait gratuit dans ces Assemblées et nulle quête ne pourrait y être faite.

Les associés formeraient entr'eux des fonds, provoqueraient des dons pour subvenir aux frais peu considérables que nécessiteraient ces réunions.

Les Ecclésiastiques seraient les orateurs habituels de ces réunions populaires. Mais pour certains sujets et dans une minime proportion, on pourrait faire parler des laïques instruits, zélés, aimés du Peuple et chrétiens modèles. Ils pourraient surtout être spécialement chargés des chants religieux.

VIII

Pour ces réunions d'enseignement il faudrait choisir les jours, les heures, les lieux où l'on peut saisir le peuple plus aisément, l'attirer plus nombreux et le retenir plus longtemps. Les jours seraient d'ordinaire le Dimanche, le Lundi (4), le Jeudi, les fêtes de l'année. Les heures seraient celles de la soirée, surtout celle de huit heures du soir. Les lieux seraient d'abord les Eglises de Paris et de la banlieue proche des Barrières (5) ; ensuite des salles, de vastes locaux que l'on pourrait louer près des Barrières et dans les endroits où se porte la foule soit pour ses travaux, soit pour ses divertissements.

La publicité de ces Assemblées se ferait par les annonces en chaire, les affiches aux portes des Eglises et les affiches apposées en grand nombre dans les quartiers où se tiendraient ces assemblées, enfin par les journaux qui consentiraient à en parler. On indiquerait très sommairement, dans cette publicité, les matières qui seraient traitées et les noms des principaux orateurs, ces indications ayant la plus grande influence sur le peuple auquel on s'adresse.

IX

L'Association accepterait des membres habitant hors du diocèse de Paris ; et ces membres éloignés de la capitale, éloignés par conséquent des réunions de l'Association, prendraient le titre de membres correspondants. Ils participeraient en personne aux œuvres de l'Association, suivant la possibilité qu'ils en auraient ; et du moins, ils aideraient l'Association par leurs prières, par leur concours de

(4) Très souvent chômé au XIX^e siècle. Les efforts de certains catholiques en faveur du repos du dimanche mentionnent toujours cette tendance à chômer le lundi. Cf. déjà LA MENNAIS, article « Sur l'Observation du dimanche », *Drapeau Blanc*, 24 mai 1823. (Cf. *Œuvres, Mélanges*, p. 326-28).

(5) L'octroi rendant les vins et spiritueux plus chers dans l'intérieur de Paris, les ouvriers fréquentaient de préférence les cabarets situés au-delà des « barrières ». Par contre, il n'y avait encore guère de localisation géographique de la classe ouvrière dans certains quartiers de Paris.

propagande et par leur correspondance. Ces membres, habitant la province, pourraient se réunir en Association active s'ils étaient assez nombreux dans une localité quelconque, et ces Associations de province demeureraient fraternellement unies à celle de Paris, dans l'intérêt même des œuvres que devraient accomplir ces Associations diverses.

X

C'est sur ces bases si simples et si peu nombreuses que pourrait se fonder une Association forte, pleine d'avenir, répondant à un besoin immense dans le présent, pouvant rendre d'importants services au diocèse de Paris et aux populations des provinces, où le nom de Paris donnerait à ceux qui auraient dans cette Ville leur centre d'action et de bonnes œuvres une puissance morale très grande sur les peuples et très efficace pour leur bien.

Du reste, cette Association serait non seulement utile au peuple, mais elle offrirait encore de grands avantages aux Ecclésiastiques qui en feraient partie. Elle donnerait une occupation à des ardeurs de zèle qui ne trouvent pas à l'employer, elle formerait à la prédication, à la parole Apostolique et populaire de jeunes Prêtres qui pourraient ensuite servir utilement l'Eglise dans ce genre de dévouement.

Cette Association serait donc un bienfait pour le clergé lui même.

XI

Il appartient à Monseigneur l'Archevêque de peser, de juger ce projet ; d'en provoquer, ou, du moins, d'en permettre l'essai d'abord et puis la réalisation, s'il y a lieu : il appartient à la Ville qui est comme le centre de l'activité intellectuelle dans le monde et du prosélitisme dans toutes les doctrines, d'enfanter cette œuvre d'Apostolat Catholique, et si Dieu donnait à cette œuvre l'accroissement et la vie, elle contribuerait à faire bénir le nom de l'Eglise de Paris et celui de son Archevêque par les Peuples et par leurs Pasteurs.

AUX ORIGINES DE LA DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE

INFLUENCE DU CONTEXTE SOCIO-CULTUREL SUR LES « CROYANCES » RELIGIEUSES DE DIVERS GROUPES CATHOLIQUES entre 1893 et 1898

NOUS nous proposons dans ces pages de noter quelques-uns des premiers résultats de recherches en cours sur les conditionnements que peut imposer à l'expression de la foi chrétienne l'appartenance économique, sociale ou culturelle d'un groupe catholique déterminé.

Indiquons brièvement, au préalable, quelle approche, quelle méthode, quel terrain, nous avons choisis :

1. — Deux cas, pour le moins, doivent être soigneusement distingués : celui du dogme et de la « *sacra doctrina* », c'est-à-dire, le cas des formulations officiellement proposées aux fidèles par l'autorité enseignante ou le corps des docteurs ; et celui des *idées et valeurs religieuses vécues* ou croyances. Seul, nous intéresse ici ce second palier.

2. — La *méthode comparative* jouera, non pour rapprocher deux stades de l'évolution d'un même groupe, mais pour mettre en regard simultanément plusieurs groupes susceptibles d'être affectés différemment dans leurs croyances par d'identiques événements.

3. — Quant au terrain choisi, c'est celui de ce que l'on appelle habituellement aujourd'hui : le *catholicisme social*. Mais, dans ce courant de doctrines et d'initiatives, nous découpons la période où, pour être devenu tout à coup « officiel » à la suite de la parution de « *Rerum Novarum* », le souci de la « misère imméritée » des ouvriers s'est répercuté en un nombre assez important de groupes catholiques sociographiquement différents voire opposés.

SOCIOGRAPHIE DES GROUPES ETUDIÉS

Les groupes qui, de 1893 à 1898, nous serviront de champ d'épreuve, se différencient sous diverses appellations : d'un côté, l'*Association des Patrons catholiques du Nord* ; de l'autre, avec les Cercles Chrétiens d'Etudes Sociales, tous les groupements qui, à des titres divers, participèrent au mouvement que l'on nomma successivement les *Congrès Ouvriers Chrétiens*, les *Unions Démocratiques Chrétiennes*, le *Parti Démocratique Chrétien* et d'une façon plus générale, la *Démocratie Chrétienne* (1). L'analyse sociographique confirmera ce que suggère déjà la diversité de ces appellations, à savoir que la Démocratie Chrétienne de la fin du XIX^e siècle se divise en deux phases non opposées mais nettement distinctes : la première où l'initiative des ouvriers eux-mêmes est prépondérante ; la deuxième où le soutien donné à la cause ouvrière par les « clercs » passe incontestablement au premier plan.

Cette remarque explique que la méthode comparative s'appliquera tout à l'heure, non pas à deux mais à trois secteurs, sociographiquement distincts : un secteur A — patronal — ; un secteur B, essentiellement ouvrier ; un secteur C, nommé simplement : démocratique chrétien.

(1) Pour simplifier les références nécessairement nombreuses dans une étude comme celle-ci, nous adopterons, pour désigner les *Congrès* ou les *Périodiques* qui constituent la base même de notre documentation, les sigles conventionnels suivants :

C.O.C. — « Congrès Ouvrier Chrétien », déterminé par le nom de la ville où il s'est tenu et par l'année. Exemple : C.O.C., Reims, 1893.

C.U.D. — « Congrès de l'Union Démocratique », de telle région ou de telle ville. Exemple : C.U.D., Lille, 1895. — C.U.D. désignera tous les congrès régionaux, quel que soit le nom précis qu'on leur ait gardé. En cette période de transition, en effet, les congrès régionaux sont désignés tantôt sous l'appellation ancienne de Congrès Ouvrier Chrétien, tantôt sous l'appellation nouvelle de Congrès de l'Union Démocratique de telle région. L'Ouest adopte même une appellation qui lui reste particulière : Congrès de la Fédération des Travailleurs Chrétiens de l'Ouest et du Centre.

C.D.C. — Soit « Congrès national Démocratique Chrétien » (Reims, 1896) : soit « Congrès national de la Démocratie Chrétienne » (Lyon, 1896, 1897 et 1898).

D'autre part,

C.E.S. — « Conférences d'Etudes Sociales de Notre-Dame du Haut-Mont », revue publiée à Lille tous les deux mois, à partir de juillet 1893, dans le but de diffuser le compte-rendu des réunions et congrès tenus à Mouveaux par l'Association des patrons catholiques du Nord.

J.S. — « La Justice Sociale », hebdomadaire, publié à Bordeaux, puis à Paris, à partir du 14 juillet 1893 et dirigé par l'abbé NAUDET.

D.C. — « La Démocratie Chrétienne », revue mensuelle, dirigée par l'abbé SIX, publiée à Lille à partir de mai 1894.

Enfin, mentionnons les quelques ouvrages fondamentaux auxquels nous aurons à nous référer :

HENRI ROLLET, *L'action sociale des catholiques en France* (1871-1901), Paris, 1947.

LECANUET, *Les premières années du Pontificat de Léon XIII* (1878-1894), Paris, 1931.

J.-B. DUROSSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France* (1822-1870), Paris, 1951.

EMMANUEL BARBIER, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social*, Bordeaux, 1923.

*
**

Si la période que nous avons choisie ne coïncide pas exactement avec l'histoire de ces groupes, du moins en limite-t-elle la phase de beaucoup la plus significative et la plus féconde.

Si, en effet, quelques patrons catholiques « de Roubaix, de Tourcoing, d'Armentières, de Lille et d'ailleurs encore » (2) avaient, dès avril 1884, organisé entre eux des « réunions spirituelles », c'est à partir de juillet 1893 que s'adjoignirent à celles-ci des sessions proprement sociales, désignées soit par le nom de la localité, soit par celui de la résidence des Jésuites où elles se tenaient : réunions de Nouveaux ou conférences d'études sociales de Notre-Dame du Haut-Mont.

Et, si c'est dès 1891, au lendemain même de *Rerum Novarum*, que l'ouvrier serrurier Robert, accompagné de quelques camarades comme lui anciens socialistes « revenus à la vérité », était allé trouver le curé de Saint-Rémi, la grande paroisse industrielle de Reims, pour provoquer la fondation du premier *Cercle Chrétien d'Etudes Sociales* (3), c'est aux fêtes de la Pentecôte 1893 seulement que se tint, sur un plan régional, le premier *Congrès Ouvrier Chrétien*, issu de l'initiative prise deux ans plus tôt.

D'autre part, l'année 1898, qui joignit aux développements de l'affaire Dreyfus l'échec retentissant des catholiques aux élections législatives, amorce le brusque déclin du mouvement issu du Congrès de 1893 (4). Et la même année marque également, au moins d'une manière approximative, le point d'arrêt des initiatives sociales et des mises au point doctrinales dont les réunions de Nouveaux avaient été un temps le creuset (5).

(2) *C.E.S.*, juillet 1895. Rapport de FERON-VRAU sur « les Syndicats mixtes et les Syndicats ouvriers », p. 31.

(3) *C.U.D.*, Paris, 1895, p. 19-20, discours de ROBERT, président du Congrès qui, selon l'abbé Naudet, aurait tenu au curé de Saint-Rémi le langage suivant :

« Nous ne sommes pas des cléricaux, nous ne sommes pas non plus des anticléricaux : nous restons en dehors de toutes ces discussions. Hommes du peuple, lassés de servir de jouets à des farceurs, nous voudrions étudier les questions économiques et sociales ; puisqu'aujourd'hui dans l'Eglise le vent souffle de ce côté, nous sommes venus vous trouver ». (*J.S.*, 2 septembre 1893). Mais, par contre, H. ROLLET (*op. cit.*, p. 339), inspiré sans doute par le biographe de Léon HARMEL, le P. GUITTON — à moins que ce ne soit par son adversaire, l'abbé BARBIER (*op. cit.*, III, p. 142) attribue la fondation du premier Cercle Chrétien d'Etudes Sociales à l'initiative du « bon Père ».

Nous pouvons, en tous cas, déterminer avec plus de certitude l'origine de l'appellation : *Cercle chrétien d'Etudes Sociales*. C'est en effet, en 1879, que les groupes collectivistes, « pour se donner une apparence régulière », prennent le nom de *Cercles d'Etudes Sociales* (L. DE SEILHAC, *Les Congrès ouvriers en France*, p. 50 ; ou encore D. HALEVY, *Essais sur le Mouvement ouvrier en France*, p. 215).

(4) La liste des Congrès que nous établissons plus loin marque qu'après 1898, il n'y eut à peu près plus de manifestations importantes. L'hebdomadaire *La Justice Sociale* fut frappé, avec *La Vie catholique*, par un décret du Saint-Office en février 1908. Quelques mois après, c'était le tour de *La Démocratie Chrétienne*. (Cf. BARBIER, *op. cit.*, III, p. 59 et G. WEIL, *Histoire du Mouvement Social en France*, Paris, 1924, p. 422).

(5) Ce fut en fait la guerre de 1914 qui mit matériellement le point final aux initiatives prises par le groupe des patrons catholiques du Nord en vue d'amorcer la restauration d'un corporatisme chrétien. Mais depuis longtemps déjà cet essai ne faisait plus que de se survivre.

On peut donc admettre que, de 1893 à 1898 assez exactement, l'opinion catholique française manifeste, en certains secteurs au moins, l'effet d'un ébranlement profond provoqué à la fois par les directives sociales de Léon XIII, par le développement des syndicats professionnels autorisés par la loi du 21 mars 1884, et par les controverses économiques des deux écoles catholiques rivales : celle d'Angers et celle de Liège.

Les opinions et les options sociales et religieuses des divers groupes qui furent sensibles à cet ébranlement sont connues principalement (6) d'abord par les compte-rendus des *congrès* nationaux ou régionaux que ces groupes organisèrent et ensuite par les *périodiques* qui furent les véhicules de leurs idées et les armes de leur combat.

L'Association des Patrons Catholiques du Nord.

Le *groupe des patrons catholiques du Nord* qu'animaient le Chanoine Fichaux et un jésuite de renom, le Père Doyotte, mort, toutefois en 1895, se réunissait une fois par trimestre environ, tantôt pour une simple journée d'études (en février, mai et septembre), tantôt pour tenir son propre congrès (en juillet) ou participer, dans la Section Sociale, aux travaux du Congrès des catholiques du Nord (à Lille, en octobre-novembre). Des compte-rendus, copieux et détaillés, paraissaient régulièrement dans les *Conférences d'Études Sociales de Notre-Dame du Haut-Mont* (7).

Il est assez difficile de connaître le nombre — évidemment minime — des participants aux réunions du groupe. Quarante-deux adhésions avaient répondu à l'appel constitutif de l'association et trente-six participants assistaient à la première réunion, le 19 septembre 1884 (8). Mais, si l'on tient compte d'une part des liens étroits entre Mouveaux et les syndicats mixtes et, d'autre part, du développement numérique de ceux-ci (1 en 1884 ; 126, en 1893 (9) ; 177, en 1894 (10), il est probable — encore que tous les syndicats mixtes ne fussent pas implantés dans

(6) Nous ferons mention, en outre, des ouvrages suivants. Sur le mouvement patronal catholique : P. FRISTOT, *Une tentative d'organisation ouvrière dans le Nord de la France*, in « *Études Religieuses* », 1889 ; A. SEVIN, *Les Patrons Catholiques du Nord de 1884 à 1894*, Paris, 1894 ; et sur La Démocratie Chrétienne : P. GUITTON, Léon Harmel, Paris, 1925 ; P. DABRY, *Les catholiques républicains*, Paris, 1905 ; GAYRAUD, *Les démocrates chrétiens*, Paris, 1899.

(7) Une retraite spirituelle continuait en outre à être prêchée chaque année ; mais nous n'en possédons aucun compte-rendu. — D'autres publications, sans être aussi étroitement dépendantes du groupe de Mouveaux, partageaient ses préoccupations et ses orientations : en particulier, l'hebdomadaire *Le Dimanche*, organe de la Corporation chrétienne de Saint-Nicolas de Lille ; et *La Revue de Lille*. Des organes hebdomadaires, comme *La Semaine religieuse du diocèse de Cambrai*, quotidiens comme *La Vérité*, ne manquaient pas non plus d'orchestrer et d'amplifier les difficultés qui ne pouvaient manquer de surgir entre Mouveaux et la Démocratie chrétienne.

(8) H. ROLLET, *op. cit.*, p. 294.

(9) *J.S.*, 22 juillet 1893.

(10) *C.E.S.*, mars 1896, p. 356. — Ajoutons que, selon L. TIBERGHIEU (*C.E.S.*, juillet 1894, p. 75), la ville de Tourcoing comptait, à elle seule, 25 patrons catholiques, dont 19, membres du syndicat mixte.

le Nord — que les effectifs de Mouvements s'étaient accrus sensiblement, eux aussi (11). Nous savons, que d'autres industriels à Couzances, à Eurville, à Marseille, à Roanne-Amplepuis, à Saint-Chamond, à Tours... suivaient avec intérêt sinon les réunions du moins les initiatives sociales et les doctrines élaborées à Notre-Dame du Haut-Mont. Nous savons également qu'aux patrons proprement dits se joignaient, outre un certain nombre d'ecclésiastiques, un avocat, un médecin, et de temps à autre, quelques professeurs.

Le Mouvement Ouvrier et Démocratique Chrétien.

Les assemblées que l'on appelle, en 1893-94, *Congrès Ouvriers Chrétiens* et, ensuite, Congrès démocratiques chrétiens ou *Congrès de la Démocratie chrétienne*, sont énumérées dans le tableau ci-dessous, où sont distingués les congrès nationaux et régionaux et où les notes renvoient aux divers compte-rendus que nous possédons des uns et des autres.

Une première liste de ces congrès avait été dressée par les auteurs du procès-verbal du Congrès Démocratique Chrétien de Reims, en 1896. C'est cette liste, complétée pour les années 1896-1902 par le biographe de Léon Harmel, le R. P. Guitton, qu'Henri Rollet a reproduite (12). Elle a pourtant le double inconvénient de n'être point tout à fait complète (d'oublier, par exemple, l'importante manifestation ouvrière de Brest, le 25 mars 1894, ainsi que le grand Congrès qui se tint à Lyon en 1898), et surtout de ne point indiquer les sources des compte-rendus.

La nomenclature que nous proposons a donc été établie directement à partir surtout des deux périodiques (13) qui ont écrit, mois après mois, semaine après semaine, l'histoire des développements de l'initiative prise en 1893 par le socialiste converti Robert et par ses camarades. Ces deux périodiques sont : *La Justice Sociale*, l'hebdomadaire combatif, publié à partir de juillet 1893 par l'abbé Naudet, à Bordeaux d'abord, à Paris ensuite ; puis, le mensuel, *La Démocratie Chrétienne*, publié à Lille, à partir de mai 1894, sous la direction de l'abbé Six (14).

Sur l'importance numérique des populations directement concernées par ces manifestations, nous ne pouvons qu'accumuler des détails avec l'espoir de dégager peut-être une conclusion probable.

(11) Le groupe compte 100 membres en 1896 (Cf. *Le Travailleur du Sud Est*, 17 mai 1896).

(12) H. ROLLET, *op. cit.*, p. 372, note.

(13) D'autres périodiques n'ont pas manqué de faire écho aussi à ces manifestations. Quelques-uns entièrement acquis aux idées nouvelles : *Le Peuple Français*, quotidien, à partir de décembre 1893 et dirigé par un abbé démocrate, l'abbé GARNIER ; *Le Monde*, dont la direction fut assurée par l'abbé NAUDET de 1894 jusqu'à sa fusion avec *L'Univers* en juillet 1896 ; et, plus modestes mais aussi plus nerveux, *Le Peuple*, organe des syndicats ouvriers chrétiens, fondé à Lille par F. LECLERCQ ; *La Vérité Sociale*, hebdomadaire de l'Union des Ardennes (1895-96)... D'autres plus réservés, comme les deux organes de l'Œuvre des Cercles d'A. DE MUN : *L'Association Catholique* et surtout son hebdomadaire, *La Corporation*...

(14) Cf. tableaux pp. suivantes.

Congrès Nationaux			Congrès Régionaux			
			Union Démocratique des Ardennes	Union Démocratique du Nord	Union Démocratique de Paris	Fédération des Travailleurs Chrétiens du Centre et de l'Ouest
1893	20-22 mai	Reims, 1 ^{er} Congrès Ouvrier Chrétien (15)				
1894	25 mars					Brest (16)
	12 mai	Reims, 2 ^e Congrès Ouvrier Chrétien (17)				
	12 août		Charleville (18)			
	10 oct.			Tourcoing (19)		
	? oct.		Cons-la- Grandville			
1895	13 janv.		Mohon (20)			
	14-16 avr.					Nantes (21)
	19 mai		Gespunsart (22)			
	2-3 juin			Lille (23)		
	6-7 juil.				Paris (24)	
	? ?					Brest (25)
	15 sept.		Charleville (26)			
	6 oct.			Roubaix (27)		
	16-17 nov.					Blois (28)
	18 nov.				Courbevoie (29)	
	8 déc.		St-Mengès (30)			
1896	10 fév.				Paris-Plaisance (31)	
	19-20 avr.					Vendôme
	23-25 mai	Reims (32) Congrès Démocratique Chrétien				
	? oct.-nov.				St-Denis (33)	
	24-30 nov.	Lyon (34) Congrès National de la Démo- cratie chrétienne				

Congrès Nationaux		Congrès Régionaux			
		Union Démocratique des Ardennes	Union Démocratique du Nord	Union Démocratique de Paris	Fédération des Travailleurs Chrétiens du Centre et de l'Ouest
5-7 juin					Tours (35)
8-12 déc.	Lyon (36) Congrès National de la Démocratie chrétienne				
? oct.	Lyon (37) Congrès National de la Démocratie chrétienne				
6 nov.		Fumay			
14 nov.			Lille (37)		
2-3 avr.					Blois
14-15 juil.	Paris-Plaisance (38) Congrès National de la Démocratie chrétienne				

(15) *Compte-rendu du Congrès Ouvrier Chrétien*, Reims, 1893. Ce premier congrès ne prétendait qu'à être la réunion des Cercles chrétiens d'études sociales de la région. L'Association des patrons catholiques y avait envoyé des observateurs. L'un d'eux, FAIDHERBE en a fait un compte-rendu au Congrès de Mouveaux de juillet 1893 (*C.E.S.*, p. 47-64).

(16) Réunion du *Comité Ouvrier Catholique de Brest*. Elle est mémorable, parce que ce comité, composé en majorité d'ouvriers du port, lance, le jour de Pâques, un appel adressé aux ouvriers chrétiens, qui contient anticipativement les premières formulations de ce que seront l'esprit et le programme de la Démocratie Chrétienne. Cf. *J.S.*, 7 avril 1894.

(17) *Compte-rendu du deuxième Congrès Ouvrier Chrétien*, Reims, 1894.

(18) *D.C.*, septembre 1894, « Le Mouvement Social », p. 373-77 ; *J.S.*, 25 août 1894.

(19) Ce congrès, qui n'est pas compté dans la série numérotée des Congrès de l'Union Démocratique du Nord fut convoqué et organisé par l'abbé SIX, lui-même. Cf. H. ROLLET, *op. cit.*, p. 375, qui emprunte ce détail au biographe de celui qui devint Mgr SIX, Ch. LAMOOT.

(20) *J.S.*, 26 janvier 1895.

(21) *Compte-rendu du Congrès Ouvrier Chrétien*, Nantes, 1895.

(22) H. ROLLET, *op. cit.*, p. 398, qui emprunte à *La Corporation* (mai 1895).

(23) L'importance particulière de ce congrès régional où fut créée l'Union Démocratique du Nord, lui valut plusieurs compte-rendus, dont certains assez complets : *D.C.*, mai 1895 et juin 1895 (ce dernier numéro presque entièrement consacré à la manifestation de Lille) ; *J.S.*, 8 et 15 juin 1895.

(24) Préparation du Congrès : *J.S.*, du 16 mars au 4 mai 1895 ; compte-rendu : *J.S.*, 13 juillet 1895.

(25) Simplement mentionné in *D.C.*, août 1895, « Le Mouvement Social », p. 309.

(26) *D.C.*, novembre 1895, « Le Mouvement Social », p. 598 ; *J.S.*, 21 septembre 1895.

(27) *D.C.*, novembre 1895, « Le Congrès Ouvrier de Roubaix », p. 570-90 ; *J.S.*, 19 octobre 1895.

(28) *D.C.*, novembre 1895, « Le Mouvement Social », p. 598.

Quelques chiffres d'abord concernant le nombre des délégués ou simples participants aux principaux congrès.

Trois seulement concernent les congrès régionaux de 1895 : 500 personnes environ à Lille en juin (39) ; 200, à Paris, en juillet (elles représentent 76 associations) (40) ; 500, « tous ou presque tous ouvriers », à Roubaix en novembre (41).

(29) *D.C.*, décembre 1895, « Le Mouvement Social », p. 657.

(30) Annoncé in *D.C.*, novembre 1895, « Le Mouvement Social », p. 598.

(31) *D.C.*, mars 1896, « Le Mouvement Social », p. 862-63 ; *J.S.*, 15 février 1896.

(32) *Compte-rendu du Congrès Démocratique Chrétien tenu à Reims par les Travailleurs français, les 23, 24 et 25 mai 1896*, Lille, 1896.

(33) *J.S.*, 14 novembre 1896. Ce congrès, qui évidemment ne pouvait figurer sur la liste établie au mois de mai à Reims, a échappé à l'attention du Père GURRON. Il avait été préparé au cours d'un pèlerinage à Montmartre accompli par l'Union Démocratique de Paris, le 6 septembre précédent (cf. *J.S.*, 12 septembre 1896). C'est au cours de ce pèlerinage et de ce congrès que fut désigné et élu Henri THOMINE, comme secrétaire de l'U.D.P., en remplacement de DELAVENNE.

(34) *Compte-rendu du Congrès National de la Démocratie Chrétienne*, Lyon, s.d. — On trouvera surprenant que le Congrès national de Lyon tenu en novembre, suive d'aussi près le congrès national tenu à Reims en mai de la même année. H. ROLLET (*op. cit.*, p. 422) a expliqué que ce doublage est l'un des signes des divisions qui affaiblissaient déjà les états-majors de la Démocratie Chrétienne. Ce serait surtout l'abbé GARNIER et son Union Nationale qui, avec le groupe des lyonnais, aurait pris l'initiative de ce rassemblement qui, en réalité, ne constituait pas un mais quatre congrès : un congrès anti-maçonnique (25 novembre) ; un congrès anti-sémite (26 novembre) ; un congrès social (les 27 et 28) ; sans compter, les 22-23, le Congrès de l'Union Nationale et une séance privée réservée aux représentants de la Presse catholique. — Le Conseil National du Parti Démocratique Chrétien, fondé à Reims quelques mois plus tôt, fait savoir par son secrétaire H. THOMINE, que ce congrès « ne saurait engager la responsabilité du Parti » (*J.S.*, 7 novembre 1896). Malgré ces frictions au sommet, provoquées par le choix lyonnais d'un titre nécessairement équivoque et compromettant aux yeux du Conseil élu à Reims, le Congrès Social réunit les conférenciers attitrés des réunions démocratiques chrétiennes. Il est probable cependant que la base ouvrière fut désorientée par ce qui lui paraissait sans doute comme une concurrence et une dispersion des efforts.

(35) Du compte-rendu de ce Congrès, H. ROLLET déclare qu'il « n'est qu'un interminable alignement de paroles » (*op. cit.*, p. 426).

(36) Le compte-rendu de ce Congrès a été publié en supplément par *La France Libre*, pendant le déroulement du Congrès et les jours qui le suivirent immédiatement.

(37) Ce congrès, divisé en un congrès social, avec l'abbé GAYRAUD, LECLERCQ, DOMBRAY-SCHMIDT et un congrès « nationaliste », réunit 300 personnes dans les commissions, 4 à 6.000, dans les meetings. *Compte-rendu in La Voix de la France*, 30 octobre 1898. — Sur les incidents qui marquèrent sa préparation, cf. E. BARBIER, *op. cit.*, III, p. 151. H. ROLLET (*op. cit.*, p. 436), qui mentionne ces incidents, n'a pas eu connaissance de la tenue effective de ce Congrès. *D.C.*, février et mars 1899, pp. 577-609 ; 643-671.

Nous aurions pu mentionner également dans la liste des Congrès : l'Assemblée générale des Cercles Chrétiens d'Etudes Sociales de Montpellier (*La Sociologie Catholique*, mars 1896, p. 164-67) ; les Assemblées populaires du Sud-Est (*Chronique des Comités du Sud-Est*, octobre-novembre 1897, p. 242-49) ; le Congrès des Catholiques Sociaux de Tarascon (*La Sociologie Catholique*, mai 1896, p. 296), etc...

(38) Sur ces derniers congrès démocratiques chrétiens — qui sortent du cadre que nous avons fixé à notre étude — sur celui de Paris-Plaisance, en particulier, et sur les causes de la décadence soudaine d'un mouvement qui fut un temps prometteur, cf. H. ROLLET, *op. cit.*, p. 436-46.

(39) *D.C.*, juin 1895, p. 154. Ceci pour la séance générale du dimanche ; le lendemain, il y avait encore plus de monde (p. 162).

(40) *J.S.*, 13 juillet 1895.

(41) *D.C.*, novembre 1895, p. 571.

Sur les congrès nationaux, les renseignements sont un peu moins rares. A Reims 1893, 500 personnes assistent à la séance d'ouverture ; 350 à 400 se répartissent ensuite entre les diverses commissions ; 1.100 participent à l'assemblée de clôture ; 90 délégations sont mentionnées, presque toutes de la région (Marne, Meuse, Ardennes, Nord et Pas-de-Calais) avec cependant Angers, Besançon, Dijon, Paris, Rouen, Toulon, ainsi que Liège et Turin... (42). — Au Congrès de Reims 1894, 600 personnes à l'ouverture alors que beaucoup de délégués ne sont pas encore arrivés ; d'autre part, l'aire géographique est un peu plus étendue, puisque l'on voit apparaître Roanne, Courbevoie, Niort, Blois, Tours, Annonay, Laval, Plougenast (Côtes-du-Nord), Bréhan-Loudéac (Finistère), Le Mans, Rennes, Poitiers, Châlons-sur-Marne... (43). — A Reims, deux ans après, l'influence du mouvement s'est encore étendue, vers le Sud et le Sud-Ouest cette fois : Lyon, Marseille, Toulon, Bordeaux... : 130 associations participent au congrès, soit près de 600 délégués, représentant (note le compte-rendu) 20.704 adhérents ; 50 groupes au moins ont envoyé des rapports dont « plusieurs sont considérables » (44) : c'est sans doute à la publication pendant plusieurs semaines de l'hedomadaire *Le Travailleur Français*, créé pour la circonstance, que l'on doit le succès particulier de ce congrès — apogée du mouvement *ouvrier* chrétien à l'époque. — Les congrès de Lyon ne nous offrent par contre que des renseignements fragmentaires : en 1896, un banquet de 1.220 couverts, une séance réservée à la presse groupant 80 journaux, un meeting où la foule trop nombreuse est obligée de se transporter à la dernière minute de la Salle des Ambassadeurs au Cirque Rancy (45) ; en 1897, une séance de clôture de 3.000 personnes (46), de 4 à 6.000, en 1898.

Quelques chiffres encore, mais sur les effectifs cette fois des associations représentées à ces congrès. Seules d'ailleurs celles qui avaient atteint à une certaine structuration (comme les syndicats) nous ont laissé quelques documents précis.

Les *Conférences d'Etudes Sociales de Notre-Dame du Haut-Mont* tiennent, d'année en année, une comptabilité minutieuse des adhérents aux corporations chrétiennes et syndicats mixtes du Nord. Pour l'année 1894-1895, par exemple :

Lille — Corporation Saint-Nicolas (47).

Patrons	27
Employés	47
Ouvriers	391
Ouvrières	855

Total 1.320

(42) *Loc. cit.*, passim.

(43) *Loc. cit.*, passim. La revue bordelaise *Etudes sociales et économiques* du 20 juin 1894 note que 1.400 ouvriers participaient au congrès (p. 460).

(44) *Loc. cit.*, p. 40.

(45) *Loc. cit.*, p. 223.

(46) *La France Libre*, 18 décembre 1897.

(47) Mars 1896, *Etat des syndicats mixtes du Nord pour l'année 1894-95*, p. 356.

Tourcoing — Syndicat mixte (48).

Patrons	19
Employés	65
Ouvriers	1.323
Total	1.407

Roubaix — Syndicat mixte (49).

Patrons	20
Employés	86
Ouvriers	2.954
Total	3.060

Selon la même source, et pour cette même année, nous savons que l'effectif total des 177 syndicats mixtes alors en activité en France s'élève à 29.124 membres (50).

Les syndicats chrétiens proprement ouvriers, fondés à Lille et à Roubaix par deux ouvriers : F. Leclercq et Wagnon, avec l'appui d'un professeur de collège, l'abbé Bataille, comptent en 1895 : les deux syndicats lillois du textile et de la métallurgie, 600 adhérents (51) (ils en avaient 50 lors de leur fondation, en 1893) ; le syndicat du textile, « les Vrais Travailleurs de Roubaix », 1.000, selon l'abbé Raux (52) ; 800 seulement, selon Wagnon (53).

Au-delà, les renseignements sont encore plus fragmentaires et approximatifs. Au Congrès de Reims 1893, la délégation ouvrière de Charleville raconte comment elle a été élue par 200 ouvriers de la ville, réunis en assemblée plénière (54) ; la *Confrérie Notre-Dame de l'Usine* de Cons-la-Grandville compte 47 membres et le syndicat mixte, 62 (55). Au congrès de Reims 1894, les *Compagnons de Saint-Eloi* de Dijon, essai corporatif ouvert aux membres de diverses professions, avouent une quarantaine d'adhérents (56). Mais, au Congrès de Lyon 1896, le curé de Saint-Joseph de Mulhouse, l'abbé Cetty, parle des 1.200 membres de son cercle

(48) *Ibid.* — Au C.O.C., Reims, 1894, le syndicat mixte de Tourcoing présente un rapport d'activité (p. 391-93) qui mentionne que 16 établissements sont rattachés à ce syndicat.

(49) *Ibid.* — Au C.O.C., de Reims, 1893, le rapport présenté par ce syndicat mentionne un effectif de 1.433 membres (p. 200-08), qui aurait donc doublé un an et demi après environ. — Notons qu'au même congrès la délégation ouvrière de l'usine de MM. DEMOULIN et DROULERS à Roubaix représente un syndicat mixte fondé en 1889 et comptant, dix ans après, 320 adhérents (p. 232-36) ; il est impossible de savoir si cet effectif est compris ou non dans le total de 1.433 indiqué dans l'autre rapport.

(50) C.E.S., mai 1896, p. 483-84, d'après l'*Annuaire des Syndicats Professionnels* (1894).

(51) D.C., mai 1895, p. 13-23.

(52) *Ibid.*, p. 13-23.

(53) *Ibid.*, p. 164.

(54) *Op. cit.*, p. 108-113.

(55) *Ibid.*, p. 210-12.

(56) *Op. cit.*, p. 394-96.

d'hommes qu'il vient d'organiser en syndicats : syndicat du textile, 500 adhérents environ ; syndicat du fer, 250 ; syndicat de la construction, 210 ; syndicat d'ouvriers de métiers divers, 200 environ (57).

D'une documentation aussi incomplète et disparate, il est évidemment impossible de tirer quelque conclusion certaine. Tout au plus, pourrait-on estimer vraisemblable, en tant qu'estimation d'un ordre de grandeur, le chiffre de 20.000 environ, avancé par le compte-rendu du Congrès de Reims 1896 pour dénombrer les *militants groupés*, s'intéressant activement au mouvement concrétisé par les congrès ouvriers ou démocratiques chrétiens lors de leur point maximum d'extension (58).

Quant à savoir exactement à quelles couches sociales appartenaient ces militants, quel sens exact, par exemple, donner au mot *ouvrier*, utilisé pour qualifier les premiers congrès, nous pouvons faire appel à des indications assez précises.

Tous ces congrès à l'exception des trois grandes manifestations lyonnaises de 1896, 1897 et 1898 sont incontestablement des congrès de salariés. L'article 2 du Règlement établi avant le Congrès de 1893 précise en effet :

« Le Congrès est essentiellement ouvrier. Pour être membre actif, il faut travailler pour le compte d'un patron comme ouvrier, contremaître ou employé, et appartenir à un groupe accepté par la Commission d'Initiative ».

Le Liminaire du programme du même congrès ajoute cette précision :

« Les ouvriers étant seuls membres actifs du Congrès sont seuls appelés à émettre des vœux ».

Et aussitôt après, le motif de ces exigences restrictives :

« Trop souvent dans les assemblées populaires se sont introduits deux éléments de discorde qui ont tout paralysé : les politiciens et les sectaires... Les uns et les autres n'ont déterminé (*sic*) aucun soulagement aux misères populaires ».

L'exigence de la qualité ouvrière se maintient jusqu'au Congrès de Reims 1896 inclusivement, où la politisation du mouvement, proposée par la

(57) *Op. cit.*, p. 147. — Au Congrès sacerdotal de Bourges, 1900 (*Compte-rendu*, p. 191), l'abbé RABIER déclare que la Fédération des Travailleurs Chrétiens du Centre et de l'Ouest, adhérent au programme du Congrès de Reims 1896, groupe 2.000 ouvriers environ.

(58) L'importance de ces congrès démocratiques chrétiens n'était, en tous cas, *comparativement* pas négligeable. On appréciera mieux les chiffres cités plus haut si l'on se rappelle que le Congrès Ouvrier de Paris en 1876 comptait 350 ou 360 délégués, dont 255 de Paris ; que le Congrès ouvrier socialiste de Marseille en 1879 mentionne 130 délégués venus de 45 villes de France (cf. ZEVAES, *Histoire du Socialisme et du Communisme en France*, Paris, 1947, p. 45 et p. 75-89) ; et que le 5^e Congrès ouvrier socialiste à Reims en 1881, ne réunissait que 44 délégués, représentant chacun, il est vrai, un grand nombre d'organisations ouvrières (cf. L. BLUM, *Les congrès ouvriers et socialistes français*, p. 66).

délégation parisienne, n'est acceptée par les « professionnels purs » (Robert, Payan et Leclercq) qu'à la condition que soit fermement maintenu le principe selon lequel ne peuvent être membres du Conseil National du Parti Démocratique Chrétien dont la fondation vient d'être décidée, « *que ceux qui sont ou ont été salariés* » (59).

Au contraire, les trois grandes dernières assemblées, tenues à Lyon, sont faites d'un public beaucoup moins homogène et beaucoup plus difficile à caractériser. Tandis que les assemblées de Reims sont des *congrès de délégués*, exigeant organisation, mandats, démocratie ; celles de Lyon se rapprochent des *congrès de personnalités* (60) qu'entoure un public « invité » dont la composition demeure souvent confuse et incertaine. La diversité socio-professionnelle des participants est soulignée par la création, en 1897, d'un *Grand Conseil National de la Démocratie Chrétienne*, tripartite cette fois : un groupe d'ecclésiastiques (les abbés Dehon, Lemire, Naudet et Garnier) ; un groupe d'ouvriers (Leclercq, Payan, Dombray-Schmidt et Chartrain) ; un groupe d'intellectuels (Harmel, Mouthon, Berne et Lorin) (61).

Ainsi la résistance des « professionnels » aux « politiques » s'avèrait-elle inefficace et impossible. Dès lors, en effet, que l'on acceptait — même sans prendre catégoriquement parti sur le problème constitutionnel, alors si aigu (62) —, de se placer en face de perspectives politiques et même électorales, il était inévitable que l'obligation impérieuse pour un catholique d'éviter jusqu'à l'apparence du *parti de classe* (63) dût entraîner, à la suite des élargissements nécessaires, l'amenuisement de la population proprement ouvrière qui se sentait majoritaire et par conséquent majeure dans les tout premiers congrès (64).

(59) *Op. cit.*, p. 38. Le C.O.C., Reims, 1894, qui avait fondé les unions démocratiques régionales dont le nouveau Parti n'est que la fédération, l'avait fait dans le seul but de « développer le vrai mouvement ouvrier » (*op. cit.*, p. 109-113). — De même, dans les premiers congrès ouvriers, on ne peut prendre la parole que si l'on est délégué d'une Chambre syndicale ou d'un groupe ouvrier : à Paris, en 1876, tous les délégués d'ailleurs, sauf 2, sont des manuels. (Cf. ZEVAES, *op. cit.*, p. 45 sq.).

(60) Cf. « Note sur la Méthode des Congrès », D.C., décembre 1894, p. 538-42.

(61) *La France Libre*, supplément du 13 décembre 1897.

(62) Une motion nègre-blanc, au Congrès de Reims, 1896, avait, en effet, évité d'imposer un ralliement trop brutal à la République aux associations monarchistes de l'Ouest qui acceptaient tout le programme social du nouveau Parti. Cette motion, écrit le chroniqueur du congrès, conciliait « la discipline la plus rigoureuse... avec une certaine flexibilité d'application » : les groupes adhérents ne sont pas obligés de se placer sur le terrain politique ; mais, s'ils le font, ce ne peut être que comme républicains démocrates. (*Op. cit.*, p. 36-37).

(63) Les décisions de Reims 1896 avaient été très vivement critiquées, même par des hommes qui, comme Albert DE MUN, avaient toujours défendu jusqu'ici, auprès de ses amis et collaborateurs de l'Œuvre des Cercles, sa volonté de ne pas rompre avec le mouvement démocratique chrétien. (Cf., par exemple, C.E.S., mai 1897, p. 168).

(64) La résistance des « professionnels » aux « politiques » à l'intérieur du mouvement démocratique chrétien ne laisse pas d'évoquer la résistance des « syndicalistes » aux « socialistes guesdistes » (la résistance par exemple de Fernand PELLOUTIER et des BOURSES DU TRAVAIL) à l'intérieur du mouvement ouvrier français. En dépit d'idéologies radicalement différentes, c'est, semble-t-il, de part et d'autre, la même méfiance à l'égard des « politiciens », si répandue chez l'ouvrier français à cette époque et qui s'institutionnalise en quelque sorte dans la Charte d'Amiens.

Ces ouvriers, bien sûr, étaient en grand nombre des ouvriers d'artisanat. Au bureau élu pour présider aux travaux du Congrès de Reims 1894, nous remarquons, à côté de 2 « employés d'usine », un ouvrier-serrurier, un ouvrier-tisseur, un ouvrier-mécanicien un ouvrier-robinetier et un typographe. La commission d'organisation du Congrès régional de Nantes 1895 compte : 3 cordonniers, 2 menuisiers, 1 teinturier, 1 manœuvre, 2 maçons, 1 granitier, 1 conducteur-mécanicien, auxquels s'adjoint 1 comptable. — La liste des orateurs au Congrès régional de Lille 1895 comprend, à côté de Harmel et des abbés Lemire et Pottier, 1 ouvrier-peintre, 2 ouvriers-verriers, auxquels il faut ajouter Dombray-Schmidt, employé, animateur de l'Union Démocratique des Ardennes, et Wagnon « ouvrier authentique depuis l'âge de 7 ans » (65), mais dont nous ignorons la qualification professionnelle exacte — tisserand sans doute.

Les rapports présentés au cours de ces premiers congrès et qui contiennent quelques renseignements sur la composition des délégations, apportent des indications convergentes. En 1893, les ouvriers de Charleville ont élu au Congrès : 5 délégués pour la ferronnerie, 1 délégué pour la fonderie, 1 pour le bois, 1 pour la pierre, 1 pour la clouterie et 1 pour l'imprimerie (66). — Le village de Gespunsart (Ardennes) envoie un groupe de cloutiers, ruinés par la concurrence des nouvelles machines (67). — Le Cercle Chrétien d'Etudes Sociales de Notre-Dame de Reims énumère les professions qui ont bénéficié de l'aide de la Caisse de prêts gratuits établie dans la ville au profit des membres des Cercles Chrétiens d'Etudes sociales : ce sont des tisseurs, des horlogers, des charpentiers, des commissionnaires, des tailleurs, des sculpteurs, des camionneurs, des peintres, des ferblantiers, des ouvriers de cave, des trieurs de laine, des maçons, des cordonniers, des manœuvres, quelques employés aussi (68). — Les délégués au Congrès de Nantes 1895 se répartissent ainsi : 1 chaisier, 1 ouvrier en métaux aux Ateliers du Chemin de Fer à Rennes, 3 cordonniers, 2 menuisiers, 2 maçons, 1 forgeron, 1 serrurier, puis 2 comptables et 5 délégués dont la profession n'est pas spécifiée.

Cependant, bien qu'ils n'y soient pas en majorité, loin de là, les ouvriers d'usine ne sont pas absents. Nous en avons déjà rencontrés quelques uns. Rappelons aussi que sur les 10 signataires du *Manifeste des ouvriers catholiques de Brest* en mars 1894, 5 sont des « ouvriers du port » (69). A Dunkerque, c'est un syndicat de marins et d'ouvriers du port également, qui entretient de bons rapports avec l'Union Démocratique du Nord (70). Cette fédération — certainement la plus ouvrière de toutes (au sens moderne du mot) — traite également avec des groupes d'ouvriers mineurs : à Aniche, à Somain, à Hénin-Liétard, à La Renais-

(65) H. ROLLET, *op. cit.*, p. 411.

(66) *Op. cit.*, p. 108.

(67) *Ibid.*, p. 245-250.

(68) *Ibid.*, p. 243.

(69) *J.S.*, 7 avril 1894.

(70) *D.C.*, mai 1895, p. 15 et juillet 1895, p. 212-215. — DRYBOURG, son président, correspond avec la revue de l'abbé SIX.

sance, à Valenciennes... (71). Et il est évident, qu'à Lille et à Roubaix les syndicats ouvriers chrétiens du textile et surtout de la métallurgie groupaient, eux aussi, nombre d'ouvriers d'usine.

Sur le statut socio-économique, le niveau de vie, de ces travailleurs des ateliers artisanaux ou des usines, les Congrès de Reims 1893, 1894 et même 1896 — dont les préoccupations sont décidément très proches de la réalité quotidienne — nous livrent les résultats de quelques enquêtes fort instructives. Le *Cercle Chrétien d'Etudes Sociales de Sainte-Geneviève de Reims*, par exemple (72), fixe à 1.570 francs le montant des dépenses annuelles (journalières, à 4 francs 30) d'une famille de trois enfants « d'après le carnet d'une ménagère très rangée ». Le calcul ne fait place à aucune dépenses imprévue (même pas à celles entraînées par « le flacon d'huile de ricin ou la graine aux vers » pour les enfants), et la viande n'y entre, en pot au feu, qu'à 2 repas par semaine. Or, ajoute le rapport, compte tenu du chômage saisonnier, les salaires annuels moyens s'établissent à Reims (73) de la façon suivante :

PROFESSION	Salaire annuel moyen	Déficit annuel
	Francs	Francs
Teinturier	750	820
Apprêteur	960	610
Tisseur	1.050	520
Fileur	1.200	370
Rattacheur	900	670
Peigneur	1.050	520
Maçon	1.350	220
Manœuvre	810	760
Menuisier	1.260	310

Les cloutiers de Gespunsart, habitants d'une commune encore rurale, sont beaucoup moins bien partagés, puisqu'en 1893, ils ne gagnent qu'1 franc 50 par jour — et à la condition d'être jeunes et valides ! (74). — La région lilloise semble encore plus désavantagée, malgré que « les conservateurs libéraux » — ceux que réunit la Résidence de Mouveaux — y soient puissants par leurs journaux et leurs congrès. Si l'on en croit le chroniqueur de *La Justice Sociale* qui les attaque ainsi, « une longue et minutieuse enquête » fixe à 3 francs 45 par jour le minimum vital *strict* pour une famille de 2 enfants. Or, poursuit l'auteur de l'enquête, si de

(71) D.C., mai 1895. Le Congrès de Lille, p. 13-23, etc... — H. ROLLET (*op. cit.*, p. 411), qui utilise d'autres sources, fait mention d'un syndicat de mineurs fondé à Arras par l'abbé RAUB, d'un syndicat de verriers à Aniche, l'un et l'autre morts-nés ; mais il ne fait aucune mention des groupes, dont certaines chroniques de la Démocratie Chrétienne révèlent l'existence et l'activité.

(72) C.O.C., Reims, 1893, p. 105-107.

(73) A Roubaix, dans le tissage, les salaires sont à peu près identiques.

(74) C.O.C., Reims, 1893, p. 245-250.

très bons et rares ouvriers gagnent de 3,25 à 4 francs par jour, le grand nombre des hommes ne dépasse pas 2,40 à 2,50 ; et la majorité des femmes, 1,50 à 2,25 environ.

« Chacun sait cependant dans le Nord, ajoute l'auteur, qu'il y a des tisseurs à mains dont la journée ne ressort même pas à 70 centimes (75) ».

Nous n'avons, bien sûr, aucune raison de penser que les membres des délégations qui se livrent à des enquêtes de ce genre sont nécessairement d'une autre condition que ceux auprès desquels ils recueillent leur documentation. D'ailleurs les motifs pour lesquels les adhérents aux Cercles chrétiens de Reims font appel, eux mêmes, aux caisses de prêts gratuits sont caractéristiques de la gêne qu'entraînent des salaires insuffisants : sur 42 prêts consentis de 1891 à 1893, 1 l'est pour changement de domicile, 2 pour frais de première Communion, 3 pour solder des billets, 6 pour retrait d'objets du Mont de Piété, 6 pour retard de loyer, 12 pour retards divers consécutifs au chômage ou à la maladie... (76).

*
* *

Les groupes qui se rattachent à chacun des secteurs sociologiques ainsi repérés, ont en commun d'une part leur souci de ne pas rester sourds aux appels de Léon XIII et d'autre part leur insertion dans un contexte dominé par d'identiques événements. Ils diffèrent en ceci que les uns (*secteur A*) sont des groupes de patrons, conservateurs mais libéraux, multipliant, au profit de leur personnel, les œuvres sociales et, ainsi qu'on disait alors, les « institutions économiques » : coopératives, caisses de prêts... ; au sein des autres, on peut distinguer (*secteur B*) des groupes d'ouvriers : Cercles Chrétiens d'Etudes Sociales, Syndicats (mixtes pour la plupart), associations diverses préexistantes à l'initiative de 1893 et s'efforçant, probablement sous l'influence du clergé local, d'entrer dans le nouveau mouvement ; enfin un *secteur C* comprenant d'une part un nombre plus ou moins important de ces groupes ouvriers prédominants au cours des années 93-96 et surtout le public influencé par les journaux et revues des abbés démocrates et plus ou moins étroitement rattaché au Parti Démocratique Chrétien (77).

(75) *J.S.*, 15 septembre 1894, P. Le H., « Les Salaires dans la région du Nord ».

(76) *C.O.C.*, Reims, 1893, p. 243. — Les périodiques de l'époque apportent, eux aussi, prix moyens et statistiques : en 1892-93, le salaire journalier moyen du mineur à Lens, qui était de 4 fr., 77 en 1887-88, s'élève à 5 fr., 75. (Cf. A. MARON, « L'histoire et le bilan de la grève du Pas-de-Calais », in *La Réforme Sociale*, janv. et févr. 1894, p. 45-58). — Un prêtre démocrate, l'abbé Villard raconte, dans ses *Souvenirs* (p. 76), avoir connu un ouvrier-zingueur membre du Cercle Montparnasse qui, peu après 1871, se faisait « une belle journée d'ouvrier, 7 fr. 50, sans compter les heures supplémentaires ». — Il semblerait donc que parmi les ouvriers réunis dans les Congrès chrétiens, beaucoup se soient trouvés des moins favorisés.

(77) Nous sommes mal renseignés sur le tirage des revues démocratiques chrétiennes. Si l'on en juge par les difficultés financières qu'elles rencontrent, le tirage ne devait pas être important. Un an après son démarrage, *La Justice Sociale* écrit cependant : « Il n'est pas un coin de France, si éloigné soit-il, où ne pénètre *La Justice Sociale*. Chaque mois, notre tirage augmente d'une manière très marquée. Sans appel de fonds, sans répondeur financier, nous avons pu

Il s'agit maintenant de rechercher dans quelle mesure et comment, les croyances, les idées et valeurs religieuses vécues par les groupes appartenant à chacun de ces trois secteurs se trouvent *affectées* par la situation économico-culturelle caractéristique de chacun.



QUELQUES EXEMPLES

Puisqu'il ne saurait être question, dans le cadre d'une étude comme celle-ci, de présenter — ni même de tenter — une investigation complète des réseaux de croyances propres aux groupes précédemment situés et définis, c'est à travers quelques exemples qu'apparaîtront ici les conditionnements imposés aux idéations et valuations religieuses en usage en chacun des secteurs sociologiques considérés.

1. Religion « établie » et christianisme « social ».

L'exemple le plus significatif est sans doute celui du déplacement de la ligne de démarcation entre le domaine religieux et le domaine profane.

Ce qui caractérise le groupe de Nouveaux, c'est, d'une part, l'importance accordée par lui aux structures de la religion *établie* et, d'autre part, le rétrécissement du champ d'application de l'éthique chrétienne réduite pratiquement aux seuls impératifs concernant les conduites de l'individu. Chez les démocrates chrétiens au contraire, ce sont les structures de la religion établie qui perdent de leur importance au profit d'une influence éthico-religieuse étendue au domaine social tout entier. Et, consécutivement à ces orientations antinomiques, si l'on reconnaît de part et d'autre qu'il existe *en fait* une zone indépendante de toute référence à la religion (celle, par exemple, des réalités proprement économiques), l'affirmation d'une éthique englobant aussi le social permet aux uns de limiter avec précision cette zone d'indépendance, tandis que la crispation des autres sur une éthique exclusivement individuelle inculquée et contrôlée par les seules institutions de la religion établie leur interdit de désigner clairement et avec précision cette zone autonome, de peur d'être obligés d'avouer que tout moyen leur fait défaut d'y introduire une quelconque régulation.

vivre ...et lancer à travers le pays..., en dehors de notre tirage réglementaire, plus de 100.000 numéros de propagande en 12 mois ». (*J.S.*, 14 juillet 1894, « Un an plus tard »). Dans le numéro du 20 juillet 1895, la même *Justice Sociale* précise que son tirage réglementaire est alors de 10.000, mais qu'on espère le doubler en trois mois. L'hebdomadaire de l'abbé NAUDER est sans doute le plus dynamique des organes de la Démocratie chrétienne. Cependant, en mars 1902, Mgr TURINAZ, évêque de Nancy, tiendra l'*Univers* pour le principal responsable de la diffusion des idées démocratiques chrétiennes, dans le clergé en particulier (cf. BARBIER, *op. cit.*, III, p. 133-141).

La genèse de la position patronale est parfaitement expliquée dans le rapport que présenta à la Section des Œuvres Sociales du Congrès catholique de Lille en 1893, le Père Doyotte sur *Le Patronage et les rapports entre les patrons et les ouvriers* — rapport auquel il convient d'ajouter quelques unes des interventions qui nourrirent ensuite la discussion (78). L'éminent directeur de Mouveaux débarrasse d'abord la question qu'il traite d'un certain nombre d'« idées fausses », celles en particulier que l'on se fait sur la nature de la société. On considère celle-ci parfois, dit-il, comme un *organisme vivant* : toute activité du citoyen devient alors sociale ; la compétence de l'Etat s'étend à tout ; le travail se définit comme une fonction sociale ; le contrat de travail, non plus comme un contrat de louage mais comme un contrat de société entraînant logiquement la participation de l'ouvrier aux bénéfices de l'entreprise. « Sous prétexte d'organisation du travail, conclut l'orateur, n'est-ce pas faire quelque peu de bon socialisme ? ».

L'un des participants, l'abbé Gayraud, s'étant permis de remarquer — au milieu de signes nombreux de désapprobation — que le rapporteur avait peut-être exécuté un peu sommairement le concept de société-organisme et celui de droit au travail, un autre jésuite, le P. Castelein, réplique que la société que l'on voudrait considérer comme « un organisme » est ouvertement neutre et athée : où est donc alors le principe de vie qui permettrait de la tenir raisonnablement pour « un groupement harmonieux de cellules » ? Que l'on rejette donc ces réminiscences de théories païennes selon lesquelles l'individu n'existait en quelque sorte que par l'Etat ! Essentiellement, le travail n'est qu'« un contrat d'individu à individu » et le corollaire inévitable du droit de l'ouvrier au travail serait pour l'Etat le devoir de lui en procurer — cette atteinte à la propriété privée conduirait tout droit aux Ateliers Nationaux !

Que la thèse anti-interventionniste soit vraiment à l'origine de la plupart des positions socio-religieuses du groupe de Mouveaux, nous en avons une nouvelle preuve dans une réplique faite par un autre de ses leaders, à une suggestion d'un catholique belge, M. Harmant, invitant les catholiques français à lutter pour obtenir dans leur pays une législation sociale analogue à celle que les démocrates belges avaient obtenue chez eux :

« En France, avait répliqué le chanoine Fichaux, la législation n'est le plus souvent qu'une arme forgée contre la liberté, la société et l'Eglise ; ...il serait manifestement téméraire de provoquer en ce moment des lois nouvelles et même de créer en ce sens un mouvement d'opinion... » (79).

Après avoir ainsi refusé toute intervention de l'Etat et, pour ce faire, nié en quelque sorte l'originalité même de la réalité sociale qui l'aurait pu fonder, que reste-t-il aux patrons du Nord et à leurs théologiens pour remédier — selon les directives de Léon XIII — à la misère imméritée des ouvriers, sinon de placer leur confiance exclusive dans l'Eglise, c'est-à-

(78) C.E.S., novembre 1893, p. 48-75.

(79) *Ibid.*, p. 115.

dire, dans ses institutions et son influence éthico-religieuse sur « les âmes » ?

Nous touchons là au nœud même de l'exposé que fit Henri de Béthune, au Congrès de juillet 1895, sur le thème *Socialisme et Christianisme*. Nous n'en retiendrons que la démonstration de l'efficacité de la religion chrétienne dans la solution du problème social. De quoi s'agit-il, demande l'orateur, sinon d'apporter au plus grand nombre « la part de bonheur compatible avec cette vie d'épreuves ? ». Or le bonheur dépend subjectivement de la modération et de la satisfaction des désirs et objectivement « d'une certaine facilité d'existence physique », « d'une aisance de rapports qui naît du sentiment de la fraternité ».

Mais, précisément, le christianisme, d'une part modère les désirs en détachant le cœur humain ; et, d'autre part, en même temps qu'il délie la bourse du riche, il lui apprend « le secret de bien donner ».

« Que veut-on de plus, conclut le conférencier, que rêve-t-on de mieux ? Tous vivent heureux, autant qu'on peut l'être ici-bas ; l'ordre est rétabli, la fortune a son usage voulu par Dieu : elle secourt le pauvre et sanctifie le riche... » (80).

Un an auparavant, l'abbé Leman, dans un exposé intitulé *Une monographie ouvrière*, avait exprimé une conviction identique :

« ...La famille parfaitement chrétienne n'a jamais été malheureuse, tandis que la famille où la religion n'était pas en honneur n'a jamais été heureuse... »

Cela se comprend parfaitement, le bonheur n'existe chez l'ouvrier que parce qu'il a des désirs modestes et surtout parce qu'il sait s'imposer des sacrifices » (81).

Et, au contraire, avait déjà démontré ailleurs un autre jésuite, le P. Fristot :

« La soif des jouissances entretient dans les âmes le mécontentement perpétuel de la situation dans laquelle l'ouvrier a été placé par la Providence » (82).

La conviction que Dieu, la religion, suffisent à tout, atteint parfois des conséquences imprévues. Faut-il refouler les ouvriers dans la banlieue, se demande l'un des patrons les plus connus, Feron-Vrau, dans un rapport sur *les Habitations ouvrières de Lille* ? C'est dans une perspective éthico-religieuse strictement individualiste qu'il place la réponse à ce problème d'urbanisme :

« Il est avantageux de conserver au milieu de nos grandes habitations, les habitations des pauvres ; rien n'est plus chrétien ni plus nécessaire à tout le monde. Les pauvres, laissés seuls en contact avec les pauvres, n'apportent les

(80) *C.E.S.*, juillet 1895, p. 38-49.

(81) *C.E.S.*, juillet 1894, p. 150-56.

(82) *Etudes Religieuses*, juillet 1889, « Une tentative d'organisation ouvrière dans le Nord de la France », p. 440.

uns aux autres que l'exemple et l'influence de leurs propres misères, et alors ils se dégradent. De même, si le riche oublie le pauvre, il s'enferme dans son propre égoïsme » (83).

Au Congrès de Mouveaux de juillet 1893, l'un des points de l'ordre du jour avait été intitulé *La religion dans l'usine*. Le P. Doyotte avait déclaré dans le rapport introductif :

« L'Usine bien comprise et sagement organisée doit rendre l'ouvrier meilleur et le conduire au Ciel, aussi bien qu'elle doit suffire à ses besoins temporels et l'amener, s'il est possible, à améliorer sa situation » (84).

Et l'abbé Six, avait été chargé de démontrer que *l'usine ne doit pas être neutre* (85). Son rapport avait longuement détaillé les moyens de christianisation à mettre en œuvre : le rôle du patron ; celui de l'ouvrier-apôtre « sur qui tout repose » ; celui du prêtre « qui doit circuler dans les salles, serrant la main aux ouvriers », faire le catéchisme aux enfants et des conférences aux hommes ; celui de la « Dame du patron », de la Petite Sœur de l'Usine... ; celui aussi des œuvres proprement dites : confréries, congrégations, retraites et même chapelle dans l'usine... L'abbé Six n'avait point encore manifesté à cette époque les positions qui lui vaudront, un peu plus tard l'hostilité du patronat et l'exil dans une lointaine paroisse rurale. Il avait cependant cru nécessaire de préciser que l'entrée de la religion à l'usine exige *préalablement* la suppression de certains abus et que par conséquent la question sociale, pour être convenablement traitée, se doit dédoubler en une question religieuse certes mais aussi en une question proprement économique. Or, à Mouveaux, la plus discrète allusion aux « vices de l'organisation économique » ne pouvait que soulever l'indignation générale. Et c'est avec l'assentiment unanime que le chanoine Fichaux demande à l'abbé Six de retirer l'expression explosive (86). Cet auditoire cependant qui vient d'approuver à l'unanimité cette totale inclusion de la question sociale dans la question religieuse, opère, quelques heures plus tard, une véritable volte-face. Permettra-t-on à des ouvriers de discuter de problèmes sociaux en la seule présence du prêtre, c'est-à-dire, en dehors du patron ? Les avis, bien sûr, sont partagés ; l'un semble pourtant prévaloir : de telles initiatives doivent être jugées imprudentes, puisque le patron est seul compétent pour interpréter correctement les données économiques impliquées dans la question sociale ! (87).

Comment, dans ces conditions, le groupe de Mouveaux jugeait-il les revendications ouvrières ? Un rapport sur *Les Ouvriers mineurs*, présenté en 1893, constate que les grèves sont plus nombreuses et plus importantes dans les mines que partout ailleurs. Pourquoi ? Sans doute

(83) *C.E.S.*, mai 1896, p. 439.

(84) *C.E.S.*, juillet 1893, p. 12.

(85) *Ibid.*, p. 25-40.

(86) *Ibid.*, p. 43. — Il convient de noter cependant la crainte formulée par le P. DOYOTTE de voir les patrons du Nord accusés de vouloir être *bons* sans se soucier d'être *justes*.

(87) *Ibid.*, p. 59.

parce que les socialistes s'intéressent particulièrement à un secteur où la forme anonyme de la propriété devrait rendre la nationalisation plus facile. Mais aussi parce que les Compagnies minières s'abandonnent à la neutralité et oublient que leur devoir est de favoriser « les pratiques religieuses et les idées chrétiennes » (88). Que conclure de ce rapport, sinon que les revendications ouvrières, les grèves tout au moins, dénotent un manque d'esprit chrétien ? Et c'est bien cette conviction que les retraites prêchées à Mouveaux aux ouvriers de la région essaient d'inculquer. Non sans succès, si l'on en croit certaines confidences faites par eux au P. Doyotte :

« Oui, lui disent-ils, nous avons des préjugés, mais vous en avez dissipé beaucoup ; nous comprenons maintenant que quand nous venions chez les patrons présenter nos revendications, c'est l'orgueil avant tout qui nous animait » (89).

Et un autre, membre d'un Cercle Chrétien d'Etudes Sociales :

« Je suis un peu troublé de la tournure que prennent nos réunions et de ce que j'éprouve... On dirait que je perds la foi et que je deviens un orgueilleux... Ma femme s'en aperçoit et me le dit. Je ne suis plus le même, mon caractère a changé ; ...je n'ai plus la paix, je ne suis plus aussi chrétien... On ne nous parle plus de Jésus-Christ, on ne nous parle plus que de questions sociales » (90).

Rien n'illustre mieux que ces scrupules, la « religion » de Mouveaux : ignorer la réalité sociale en tant que telle et tout attendre de l'acte religieux personnel par lequel chacun se doit placer en toute circonstance dans la perspective de sa destinée surnaturelle. Programme que résumait, en juillet 1894, le Père Bastien, Supérieur de Notre-Dame du Haut-Mont :

« Tout pénétrés des enseignements du Saint-Père, nous rappelons aux patrons catholiques l'étendue de leurs devoirs et ils emploient à les remplir un généreux dévouement. Nous nous efforçons en même temps de façonner le cœur des ouvriers à la vie de soumission et de travail qui est la leur... Nous montrons à tous les exemples du divin Maître, et parlant le langage de Jésus-Christ, à tous nous disons : *Quærite primum regnum Dei et justitiam ejus... Diligite invicem...* Tels sont, à notre avis, les éléments de solution pour la question sociale » (91).

Qu'oppose-t-on, chez les démocrates-chrétiens ?

L'abbé Naudet écrivait, dès 1893 :

« Beaucoup d'entre nous semblaient croire que l'homme est seulement une âme ; le Pape leur a rappelé qu'il est aussi un corps, qu'il est fait pour vivre sur terre en attendant le ciel, que la question du pain quotidien ne doit pas dépendre uniquement de l'aumône, et qu'elle a son importance, même pour les éternelles destinées » (92).

(88) C.E.S., « Congrès de Lille de novembre 1893 », p. 32. — Ces réserves sur l'attitude des Compagnies minières soulèvent dans le groupe une assez vive indignation. G. THERY estime « inadmissible, une mise en accusation pareille ». Les Compagnies, précisent à leur tour A. ROUSSEL et L. CORDONNIER, ne fondent-elles pas des écoles religieuses et des églises ?

(89) C.E.S., Congrès de juillet 1894, p. 161.

(90) *Ibid.*, p. 128-29.

(91) *Ibid.*, p. 6.

(92) J.S., 16 décembre 1893. *Que faire ?*

Une lettre de l'abbé Pottier, le célèbre liégeois, au *Patriote de Bruxelles*, précisait :

« Si l'on veut bien se rendre compte de la religion, il ne faut point la consacrer à l'exercice du culte et à la pratique de quelques vertus spéciales comme la résignation et l'aumône ; mais il est nécessaire d'envisager aussi les enseignements et les préceptes se rapportant aux rapports des hommes entre eux et particulièrement à ceux qui, dans l'ordre économique, sont créés par le contrat de travail... L'application détaillée des préceptes et de la doctrine de Notre Seigneur Jésus-Christ, à la production, à la répartition et à l'usage de la richesse, c'est le résumé de tout le programme de la Démocratie Chrétienne... » (93).

Et l'aumônier des jeunes de Toulon, l'abbé Pastoret, pouvait, un peu plus tard, tirer cette conclusion qui souligne à quel point nous sommes loin déjà de Nouveaux :

« S'obstiner à vouloir faire de la question sociale une question purement et exclusivement morale et religieuse, c'est être presque aussi aveugle et aussi peu avisé que s'obstiner à vouloir la résoudre sans le recours aux moyens moraux et religieux » (94).

Dans le Projet de Résolution discuté et adopté au Congrès Ouvrier de Paris en 1895, l'extension de l'éthique chrétienne au domaine socio-économique se fait plus précise :

« Les travailleurs chrétiens... considèrent que la fausse liberté économique proclamée et appliquée par la bourgeoisie issue de la Révolution, a produit, par une concurrence effrénée, un abaissement continu du salaire moyen et ruiné tour à tour les petits patrons, puis les gros, au profit de la grande usure, juive ou autre, devenue aujourd'hui la reine du monde.

Ils estiment que, par l'effet naturel de ce système, les capitaux, instruments de travail, se concentrent dans un nombre de mains de plus en plus limité et que, par suite, tous ceux qui gagnent leur pain à la sueur de leur front tombent dans un état de dépendance voisin de la servitude.

Ils pensent qu'il faut faire cesser cet inique abus de la propriété pourtant légitime en elle-même, en contenant l'usage de celle-ci en de justes bornes et qu'ainsi on arrivera à l'émancipation véritable des travailleurs ».

Et de réclamer « pour arriver à ce résultat » l'union de tous les travailleurs chrétiens ; le droit pour les syndicats ouvriers de posséder des immeubles ; la création de chambres du travail, analogues aux chambres de commerce ; la fixation de la durée du travail et d'un salaire minimum... Ce Projet de Résolution se termine par un appel adressé aux catholiques des autres pays, « déjà fortement organisés » et ils les engagent à se concerter avec eux

« pour travailler d'un commun accord à amener chez les peuples chrétiens le règne de la justice qui ne peut être obtenu que par le triomphe, dans l'ordre social, du christianisme libérateur » (95).

(93) *J.S.*, 28 juillet 1894.

(94) *C.D.C.*, Lyon, 1896, « Sur les moyens économiques de réforme sociale », p. 186. — Cf. *J.S.*, 20 janvier 1894, abbé NAUDET, « La Science sociale catholique, préliminaires ».

(95) *C.U.D.*, Paris, 1895, « Projet de résolution », présenté le 6 juillet par la Commission d'initiative, p. 9 et 10.

Chez les démocrates chrétiens comme chez les patrons de Mouveaux revient constamment l'affirmation que rien de solide ne peut être construit sans le ciment de la morale et de la religion chrétienne. Mais, de même qu'à Mouveaux le refus de « *l'organisme social* » inclinait à une conception toute individualiste de l'éthique religieuse, ainsi, chez les démocrates chrétiens, l'extension de cette éthique à tous les problèmes de l'économie et de la politique a pour cause l'attitude prise par eux devant la réalité sociale en tant que telle. Aussi la conférence faite à Lyon en 1896 par l'abbé Blanc, professeur de philosophie aux Facultés Catholiques de la ville sur *la notion chrétienne de la Société et sa restauration pratique dans la famille, le travail, la propriété et la loi*, prend-elle un certain relief. La société, explique l'orateur, se compose de familles non d'individus ; elle ne repose pas sur un libre contrat, « ses liens essentiels sont ceux de la loi naturelle, du décalogue » ; elle n'est pas une association d'intérêts, encore moins de convoitises ; son but est la sécurité et la liberté de tous, c'est-à-dire, la prospérité publique ; son esprit, c'est le droit, mieux encore, la morale sociale, la justice, la charité (96).

Et voici que les tendances caractéristiques de Mouveaux se trouvent inversées :

La « religion établie » et ses multiples institutions prennent de moins en moins de place dans les perspectives et les moyens apostoliques préconisés par la Démocratie Chrétienne. Un rédacteur de *La Justice Sociale*, cite ce passage d'un discours sténographié de l'abbé Lemire :

« *Vouloir un gouvernement chrétien dans un pays non-chrétien, c'est une usurpation sur la liberté des âmes ; avant d'avoir un gouvernement chrétien, il nous faut... des citoyens chrétiens* ».

Et l'abbé Quiévreux, commentant ce texte, distingue deux méthodes d'évangélisation :

« Le christianisme n'est point affaire de sabre ou de sceptre. C'est affaire de conviction. Jésus-Christ n'a pas, ni ses apôtres non plus, évangélisé *par en haut* mais *par en bas* » (97).

Appliquant cette deuxième méthode à la tactique à suivre en vue d'élections municipales alors prochaines, l'abbé Naudet avait catégoriquement rejeté l'idée

« d'un parti catholique, ne comprenant que des catholiques et ne se proposant qu'un but proprement religieux : la réforme des lois persécutrices... » (98).

Le directeur de *La Justice Sociale* semble, au surplus, accepter sans trop de craintes la perspective d'une séparation de l'Eglise et de l'Etat

(96) *Ibid.*, p. 145. — Cf. C.D.C., Lyon, 1897, rapport du chanoine DEHON sur le « Programme de la démocratie chrétienne » et la discussion qui le suivit (*La France libre*, supplément du 11 décembre 1897).

(97) *J.S.*, 27 février 1897, « Les deux méthodes ».

(98) *J.S.*, 2 mai 1896, « Parti catholique », citant l'ouvrage de l'abbé NAUDET, *Vers l'Avenir*. Dans son livre, *Les Démocrates chrétiens*, l'abbé GAYRAUD avait également repoussé la « confessionnalité » du Parti Démocrate Chrétien (p. 147-48).

qui n'est point encore accomplie mais dont la série des mesures vexatoires prises depuis dix ans contre les catholiques et le clergé laisse entrevoir l'avènement probable (99).

Quant à l'éthique religieuse individuelle sur laquelle faisaient fond les adeptes de Nouveaux, elle passe ici au second plan.

« Pour ramener l'ordre dans la société, écrit l'abbé Naudet, christianiser les individus ne suffit pas, et une société dont tous les individus sont chrétiens, n'est pas une société bien ordonnée pour cela » (100).

Les démocrates chrétiens ne se tiennent donc point pour satisfaits de déclarations d'intentions ni de programmes généraux. Puisqu'il s'agit « d'agir sur la société » et que c'est cela, « le christianisme social » (101), reste à savoir comment — le détail des moyens préconisés nous intéressant d'ailleurs moins ici que le lien établi entre l'éthique chrétienne et certains problèmes sociaux.

C'est dans cette optique, et à titre d'exemple, que nous citerons la condamnation du capitalisme, présentée par des penseurs dont la hardiesse n'est pas sans nous surprendre aujourd'hui encore. La plus remarquable, rédigée par le Père F..., « l'un des plus éminents et des plus modestes théologiens de notre époque », fut présentée à Lyon par l'abbé Tartelin. Nous avons à combattre deux hérésies, expliquait en substance l'auteur anonyme : le socialisme et le capitalisme. Notre critique du socialisme obtient tous les suffrages ; quand, au contraire, nous demandons des comptes au capitalisme, « attention, nous dit-on, capitalisme désigne sans doute l'abus mais aussi l'usage du capital..., attendez donc que le mot soit mieux défini et que l'Eglise ait parlé ! ». En dépit de ces avertissements, poursuit le rapport..., nous persisterons à employer ce mot et à le condamner.

« Nous appelons capitalisme le régime économique fondé sur la productivité de l'argent, en tant qu'argent... Ce régime est condamné par la tradition catholique résumée dans ce vieil adage : *Pecunia pecuniam parere non potest* ».

On objecte que l'Eglise tolère l'intérêt limité du prêt de l'argent. Mais

« regardez-y de plus près et vous verrez que sa tolérance à l'égard du fait est la condamnation de l'ordre économique qui rend le fait inévitable, c'est-à-dire, le capitalisme ».

Cette vigoureuse prise de position soulève une longue et vive discussion qui se termine cependant par l'adoption d'un vœu condamnant le

(99) *J.S.*, 11 janvier 1896, « La séparation de l'Eglise et de l'Etat ».

(100) *J.S.*, 24 octobre 1896, « Remèdes ». — Ces idées, exprimées au Congrès sacerdotal de Reims, 1896, avaient scandalisé une partie de l'auditoire. D'autres démocrates chrétiens avaient d'ailleurs sur ce point une conception plus mesurée (cf. GAYRAUD, *Les démocrates chrétiens*, Paris, 1899, p. 102).

(101) *J.S.*, 31 octobre 1896, abbé NAUDET, « éditorial ».

capitalisme « *forme moderne de l'usura vorax* » et par cette déclaration de l'abbé Pastoret vivement applaudi :

« Qu'on en finisse donc une fois pour toutes avec la peur des mots ! L'abus du capital, c'est-à-dire, le capitalisme, est condamnable, car le capital doit être au service du travail et non le travail au service du capital » (102).

Un an plus tard, au Congrès de 1897, A. Chabry, revenant sur le thème de l'*usure*, réintroduit un mode de référence éthico-religieuse qu'il n'est pas sans intérêt de comparer à celui qu'avait utilisé le Père F... L'orateur résume, en effet, ainsi le devoir du chrétien :

« Quand l'Evangile nous dit d'aimer notre prochain, il nous commande par là même de lui rendre service selon nos moyens. En matière d'argent, le prêt gratuit est évidemment le service absolu et celui que nous devons nous rendre quand nous le pouvons. Si nous ne pouvons rendre le service maximum et que nous soyons obligés d'en retenir une partie sous forme d'intérêt, il est possible que nous rendions encore service si cet intérêt laisse encore à l'emprunteur un profit suffisant.

Mais prenez garde, la pente est glissante ; dès que le prêteur prélève une partie du profit de l'emprunteur, il se produit deux choses : 1) le service rendu est d'autant plus petit que l'intérêt est plus fort ; 2) et le prêteur se rend en même temps service à lui-même à mesure que l'intérêt augmente...

L'Eglise gardera toujours au nom de la justice ses condamnations contre l'*usure*, dès que le prêt devient un moyen en pratique non pas de rendre service à l'emprunteur mais de l'exploiter » (103).

Cet exposé marque un incontestable retour en arrière, en ce sens que la réalité proprement socio-économique du capitalisme s'y trouve voilée par la relation éthique qui s'établit par le prêt entre deux individus. Du moins a-t-elle l'avantage d'évoquer une attitude — analogue au fond à celles préconisées par le groupe de Nouveaux — impliquant une référence à l'expérience proprement religieuse et à la responsabilité du croyant devant son Dieu. Qu'en est-il, au contraire, de l'attitude au nom de laquelle le Père F. condamnait tout à l'heure l'essence du capitalisme ?

Sans doute, dans le premier éditorial de son hebdomadaire, l'abbé Naudet affirmait-il, à propos de la question sociale :

« Seule la société chrétienne, dans le sein de laquelle le Christ (a) jeté comme un ferment merveilleux, sa parole et ses exemples, était capable d'attaquer le formidable problème... » (104).

Mais, cette conviction une fois posée en principe, force est de reconnaître qu'au fond la réforme sociale ne serait guère que « la restauration des principes du droit naturel appliqués aux institutions... » (105).

(102) C.D.C., Lyon, 1896, p. 133-138. On pourra sur le capitalisme, consulter le 20^e Siècle, août 1894, p. 452. — Et également la controverse entre A. TARTELIN et Y. LE QUERDEC qui alimente *La Justice Sociale* entre le 26 décembre 1896 et le 27 février 1897.

(103) C.D.C., Lyon, 1897, *La France Libre*, supplément du 11 décembre 1897.

(104) *J.S.*, 15 juillet 1893. — *Ibid.*, 5 janvier 1895, B. BAYARD, « Apostolat social ».

(105) *J.S.*, 9 mai 1896, abbé NAUDET, « La réforme sociale ».

Or, ces principes sont strictement « d'ordre rationnel et *n'exigent point pour être admis la préoccupation de la foi catholique* » (106).

Ainsi, par un assez étrange retour des choses, les démocrates chrétiens, qui se proposaient délibérément de ne point laisser le social hors du domaine de l'éthique religieuse, en arrivent à formuler un programme d'action où le « religieux » semble de plus en plus écarté du « social ». Quel est en effet ce programme ?

« Constituer des corps sociaux autonomes, appropriés aux nécessités de l'heure présente, ayant leur vie propre, capables d'organiser la représentation des intérêts devant laquelle... disparaîtraient rapidement le capitalisme, régime économique qui nous tue et le parlementarisme, régime politique qui nous ravit la liberté... » (107).

Et, puisque « la séparation entre ouvriers et patrons existe », que « l'abîme est creusé » (108),

« tendre à substituer graduellement le *régime d'association et de coopération* (régime éminemment juste, fraternel et chrétien) au *régime du salariat* (juste, lui aussi, et souvent indispensable, mais imparfait) » (109).

Quant aux groupes ouvriers des premières années, en partie maintenus d'ailleurs sous l'influence de Mouveaux par le truchement des nombreux syndicats mixtes, une identique conviction les anime le plus souvent : la religion suffit à la solution du problème social. Le Cercle de Saint-Jean-Baptiste de Reims note, par exemple :

« La question des salaires est une des plus épineuses. Elle pourrait se résoudre par l'application rigoureuse de l'Evangile... » (110).

La même année, un autre Cercle rémois, celui de Notre-Dame, motivait ainsi sa faveur pour les syndicats mixtes, seuls capables de « rétablir et maintenir la paix dans l'ordre social », par l'esprit de conciliation qu'ils engendrent.

« Mais, l'esprit de conciliation... est lui-même un des fruits de l'esprit de foi qui... nous fait abandonner de bonne grâce les quelques droits que nous pouvons posséder sur les choses de la terre en nous montrant la riche compensation que nous trouverons plus tard dans les biens de la vie future... ».

Quant aux syndicats uniquement composés de patrons ou d'ouvriers, poursuit ce même rapport,

« ils suivent une pente irrésistible qui les conduit tôt ou tard, jouets de l'instabilité des choses humaines, aux voies de l'égoïsme, de l'injustice et même de la violence » (111).

(106) Abbé GAYRAUD, *L'Univers*, 1^{er} avril 1899.

(107) *J.S.*, 22 juillet 1893, abbé NAUDET, « Le Programme ». — Sur le programme politique de la démocratie chrétienne. Cf. G. GOYAU, « A la recherche de la volonté nationale », rapport présenté au C.D.C., Lyon, 1897 (*La France Libre*, supplément du 12 décembre 1897).

(108) C.D.C., Reims, 1896, discours de l'abbé LEMIRE, p. 83.

(109) C.D.C., Lyon, 1896, p. 143. — Rapport de l'abbé BLANC, déjà cité.

(110) C.O.C., Reims, 1893, p. 116-117.

(111) *Ibid.*, p. 187-194.

Plus de réalisme cependant perce dans quelques rapports. Le Cercle de Charleville, par exemple, n'hésite pas à reconnaître l'antagonisme des deux ennemis en présence : le patron et l'ouvrier.

« Ce que le patron ajoute au salaire de l'ouvrier, il l'enlève sur ses propres bénéfices ; quelque soit la générosité de l'un, la résignation de l'autre, ce sont deux rivaux.

Avant d'associer ensemble patrons et ouvriers, il importe de les réconcilier. Cette réconciliation paraît difficile actuellement... il manque des négociateurs et un terrain de rencontre... ».

Quant à la conclusion, c'est déjà sur ce point le programme du Parti qui bientôt va se souder : des syndicats séparés, une commission mixte et, éventuellement, le recours à un arbitre.

« A l'anarchie, nous aurons substitué l'organisation, et par l'effet même de cette organisation, nous aurons mis fin à la lutte » (112).

Mais placer ainsi sa confiance dans l'« organisation », n'est-ce pas déjà s'écarter des enseignements traditionnels et, sous le prétexte d'étendre l'influence éthique du christianisme, atténuer ou restreindre l'efficacité de la foi ?

C'est « Dieu, et non point la société, note le symptomatique rapport du Père Doyotte de 1893, qui a pris l'engagement de donner à tout homme son pain de chaque jour, comme il donne, dit-il, au plus petit des oiseaux sa pâture ».

« C'est donc à la Providence de Dieu et non directement à la société que l'homme a le droit de s'adresser pour trouver ses moyens de subsistance : le droit social au travail n'est nullement fondé » (113).

Et le chanoine Fichaux de faire remarquer, au cours du même Congrès :

« Dans toutes les discussions qui ont le salaire pour objet on ne tient pas assez compte de l'intervention de la Providence et trop exclusivement des conventions faites ou à faire entre l'employeur et l'ouvrier. Ces conventions, dit-on, sont insuffisantes et, chaque jour, si l'on en croit les déclamateurs, plusieurs milliers d'ouvriers meurent théoriquement de faim dans chaque centre industriel ; d'un autre côté, les ouvriers eux-mêmes reconnaissent dans leur Congrès que l'augmentation du salaire est très souvent impossible ; il faut donc en conclure que, puisque de fait ces ouvriers ne meurent pas, il y a une Providence qui pourvoit de plus d'une manière aux besoins de l'ouvrier. Ce qu'il faut susciter, ce sont des auxiliaires de la Providence qui viennent ajouter au salaire insuffisant et donner à l'ouvrier sous forme de *casuel* ce dont il a besoin » (114).

Le théologien montrerait sans doute combien est fallacieuse l'opposition mise ici entre Providence et Société. Le sociologue ne peut guère l'interpréter autrement que comme l'un des signes qui révèlent ce déplacement de frontière entre les domaines religieux et profane, effet sur les groupes de pressions sociologiques différentes.

(112) C.O.C., Reims, 1894, p. 401-06.

(113) C.E.S., juillet 1893, *loc. cit.*, p. 58.

(114) A propos du compte-rendu fait à Mouveaux du C.O.C., Reims, 1893, *ibid.*, p. 66.

2. — Du patron de « mandat divin » au Christ-ouvrier.

Le deuxième exemple a pour objet de faire apparaître comment un groupe religieux, sous l'effet de sa propre situation sociologique, tend d'une part à introduire dans son réseau de croyances — et donc à valoriser, à *sacraliser* — les éléments socio-culturels dont il a le plus besoin et, d'autre part, à éliminer de ce réseau, à *séculariser*, les éléments socio-culturels qui menaceraient son intégrité ou son influence.

Il est évident toutefois que les limites étroites où s'enferme la présente étude ne permettent la saisie de ce processus double de sacralisation et de sécularisation que sous une forme atténuée et incomplète : le groupe démocratique chrétien projette un éclairage religieux nouveau sur certains concepts pour lui essentiels : *ouvrier, peuple, démocratie...*, tandis qu'il maintient dans l'ombre d'autres concepts, celui de *patron* ou de *patronage*, par exemple, auxquels Mouveaux accorde une haute signification religieuse.

Le *patron*, à Mouveaux, est un peu à la fois le prêtre, l'apôtre, l'instrument de Dieu auprès de ses subordonnés. Son pouvoir en conséquence ne saurait être ni limité ni contesté.

« Dieu a fait (du patron) le pasteur de son usine » (115). Mais c'est beaucoup moins sa valeur personnelle que sa fonction qui lui confère cette auréole :

« Le patron, disait le P. Doyotte, tout en paraissant ne chercher que ses propres avantages ou ses satisfactions légitimes, devient l'instrument de la Providence et peut, par l'emploi de ses capitaux, faire vivre à côté de lui tout un monde de travailleurs qui, sans lui, serait dans la détresse... » (116).

Investi d'une telle mission, comment le patron pourrait-il céder ou même avoir l'air de céder ne fût-ce qu'une parcelle de son autorité ?

Le *Rapport sur l'état moral des usines syndiquées de Tourcoing*, présenté en 1897, relate que, dans cette ville, les patrons ont eu « comme ligne de conduite », devant quelques grèves partielles, de « ne jamais faire la moindre concession » (117).

Ce qui est remarquable, ce n'est certes point le fait en lui-même de l'intransigeance patronale, mais bien plutôt le climat éthico-religieux dont on l'entoure et par lequel on la légitime. Le patron ne refuse pas de reconnaître le bien-fondé de certaines revendications ouvrières, il se réserve seulement et le droit d'en juger et celui d'y répondre, hors de toute pression, en sa seule conscience et de par l'autorité qu'il tient de la mission dont Dieu l'a investi.

(115) C.E.S., juin 1897, A. FAIDHERBE, « L'état moral des usines syndiquées de Roubaix », p. 288.

(116) C.E.S., novembre 1893, « Le patronage et les rapports entre patrons et ouvriers », p. 58.

(117) C.E.S., juin 1897, p. 279.

C'est d'une sorte de sacralisation analogue que bénéficient les concepts de syndicat mixte et de corporation. Au cours d'une réunion tenue à Reims, le 19 janvier 1896, le curé de la paroisse Saint-Rémi montre que

« le syndicat mixte est très ancien, puisque le grand Pontife (Saint Rémi), en baptisant Clovis et son peuple, a fait un syndicat entre le chef et le peuple pour le plus grand bien des deux ».

Et le cardinal Langenieux qui présidait la réunion de reprendre la même idée :

« Puisse l'union se faire, puisse le syndicat de Dieu, des patrons et des ouvriers se constituer en cette année de grâces, pendant les fêtes grandioses du Centenaire du baptême de Clovis et de la France ! » (118).

Dans les groupes ouvriers et démocratiques chrétiens, ce sont d'autres concepts qui accèdent à la signification et à l'efficiencia que leur confère l'intégration au réseau des croyances religieuses.

Comme tout à l'heure le concept de syndicat, c'est encore sur des lèvres ecclésiastiques que le mot *ouvrier* se trouve le plus vigoureusement valorisé. C'est l'archevêque de Cambrai, Mgr Sonnois, qui déclare (dans une réunion, il est vrai, du syndicat mixte de Tourcoing) :

« Ouvriers, votre mission est belle, car ici-bas vous êtes les représentants de Dieu qui est l'ouvrier par excellence et le principe de toute activité » (119).

Et c'est le cardinal Richard qui affirme devant la Commission d'Initiative chargé de préparer le Congrès ouvrier chrétien de Paris en 1895 :

« On viole les droits des ouvriers, et, en violant leurs droits, on viole les droits de Jésus-Christ » (120).

Mais le même accent se retrouve en bien d'autres discours :

« La religion catholique, déclare Harmel, en 1896, est vraiment la religion fondée par le peuple, soutenue par le peuple, défendue par le peuple...

Nous avons écouté la voix du peuple qui, pour nous, chrétiens, est la voix de Dieu, quand elle n'est pas détournée de ses aspirations naturelles... » (121).

Car, ajoute l'abbé Calippe,

« Pense-t-on assez à tout ce qu'il y a d'éléments rédempteurs dans le peuple, et voit-on combien il réalise déjà, dans son état même, les conditions *matérielles* de la sainteté et du salut ? (122).

(118) *Annales de Notre-Dame de l'usine*, 1^{er} février 1896.

(119) *C.E.S.*, mai 1896, p. 533. — Cette sacralisation de l'ouvrier eût été, croyons-nous impensable à Mouveaux deux ou trois ans plus tôt. Mais, en 1896, la démocratie chrétienne avait affermi et étendu son influence, surtout dans le clergé.

(120) *C.U.D.*, Paris, 1895, p. 11.

(121) *C.D.C.*, Lyon, 1896, « L'organisation chrétienne du Val des Bois », p. 185.

(122) *L'éducation chrétienne de la Démocratie*, Paris. 1899, p. 61.

Dans le compte-rendu qu'il fait du Congrès ouvrier chrétien de Lille en 1895, l'abbé Raux note au passage les multiples et vibrantes acclamations au Dieu-ouvrier et au Pape des ouvriers ; pendant qu'au Congrès de Nantes, l'évêque, Mgr Laroche, déclarait aux délégués :

« C'est... Jésus-Christ qui a présidé votre Congrès et, hier en le sortant du Tabernacle, je me disais : Voilà un ouvrier qui préside à une assemblée d'ouvriers ! » (123).

Le même processus joue sur un concept bien plus complexe : celui de *démocratie*.

Dès ses premières pages, la revue de l'abbé Six, déclare qu'elle

« croit à la Démocratie qui arrive et dont le règne assurera plus grandiose le Règne de Jésus-Christ » (124).

La même conviction anime les abbés Naudet, Pottier, tous les leaders du nouveau mouvement :

« Fatalement ou plutôt providentiellement, qu'elle le veuille ou qu'elle ne le veuille pas, la société est en marche vers la réalisation des lois évangéliques » (125).

Le triomphe de la cause du peuple sera le triomphe de la cause du Christ (126).

Et ainsi, le processus s'accomplissant pour ainsi dire jusqu'à son terme, la Démocratie Chrétienne apparaît devoir s'identifier à l'avènement et à la réalisation du Royaume de Dieu lui-même. C'est Payan, l'ouvrier-peintre sur verre, président du Congrès de Reims 1896, qui termine ainsi son discours inaugural :

« Dans l'organisation de la Démocratie Chrétienne tout concourra à aider l'homme à aimer le Créateur de tout son cœur et le prochain comme soi-même pour l'amour de Lui... »

A ce moment, ce sera la conclusion de l'Evangile, le Christ aura réellement vaincu, et son règne social commencera sur cette terre comme il existe éternellement dans les cieux, voilà pourquoi, camarades, je termine cette causerie trop longue en criant : Vive la Démocratie Chrétienne ! » (127).

Seulement, poussé ainsi jusqu'à l'identification, le processus de sacralisation semble se renverser et engendrer un processus complémentaire de sécularisation. A partir du moment, en effet, où Démocratie Chrétienne et Royaume de Dieu en viennent sinon à coïncider formellement du

(123) C.U.D., Nantes, 1895, p. 85.

(124) D.C., mai 1894, « Avis à nos lecteurs », p. 1.

(125) J.S., 30 septembre 1893, abbé NAUDET, « Le Mouvement social ».

(126) D.C., juin 1895, abbé PORTIER, « Discours au Congrès de Lille », p. 173.

(127) C.D.C., Reims, 1896, p. 26. — Cette évocation de l'ouvrier PAYAN rappelle un texte de Louis VEUILLOT qu'à la réunion ecclésiastique de Saint-Quentin, l'année précédente, l'abbé RAUX estimait digne de « fixer l'attention catholique ». Citons-en du moins la conclusion : « Cette démocratie baptisée et sacrée fera ce que les monarchies n'ont pas su et n'ont pas voulu faire : elle abolira partout les idoles ; elle fera régner universellement le Christ : et fiet unum ovile et unus Pastor ». (Compte-rendu, p. 21).

moins à se superposer, n'y a-t-il pas lieu de penser que, dans cette superposition de deux concepts : l'un chargé d'évocations et d'exigences religieuses ; l'autre référé à des valeurs économiques ou culturelles, ce sera souvent au profit de celles-ci que s'établira finalement l'association ? « On ne me parle plus de Jésus-Christ, confiait le militant ouvrier cité plus haut, on ne me parle plus que de questions sociales ». Toute l'histoire de l'Eglise catholique, celle en particulier des *gentlemen's agreement* conclus par celle-ci au cours des siècles avec le pouvoir politique, la philosophie grecque, la science ou les doctrines et mouvements sociaux, n'offrirait-elle pas à cette hypothèse d'un processus *conjugué* de sacralisation et de sécularisation un champ d'investigation aussi vaste qu'inexploré ?

3. — Charité et Justice.

Un vœu adopté au Congrès de Mouveaux en juillet 1895 conseille aux riches

« non seulement la pratique de la justice mais aussi le détachement de leurs richesses et le désir empressé d'en faire part à ceux qui sont dans le besoin... » (128).

A propos du Congrès de Lille de 1893, *La Croix du Nord* (26 novembre 1893) rapporte une réponse typique du P. Doyotte. On avait évoqué devant lui le cas de l'ouvrier sans travail, affamé, et on l'avait prié d'indiquer quels remèdes il proposait à une situation aussi dramatique.

« C'est là un fait regrettable, avait-il répondu, mais *un de ces faits dont personne n'est responsable* ». Aussi convient-il de demander au patronat de « *ne point se contenter d'être juste, mais surtout d'être bon et charitable* » (129).

Pour les patrons catholiques, la justice qui n'est qu'une vertu mineure, dont ne sauraient sortir les remèdes décisifs, devient dangereuse à partir du moment où on la prône avec trop d'insistance. Et c'est sans ménagements qu'on attaque parfois, à Mouveaux, le culte de la justice sociale, en honneur chez les chrétiens démocrates. Au Congrès des Jurisconsultes catholiques de 1889, G. Théry, « l'éminent avocat de la Compagnie du Nord » (130) et participant assidu des réunions de Mouveaux, avait déclaré carrément que la justice sociale est « un mot qui n'a pas de sens ». Son ouvrage *Exploiteurs et Salariés*, publié en 1895, dénonce vigoureusement ces prêtres qui, sous prétexte de justice, s'avisent

« de prêcher au peuple la jouissance, d'exciter en lui le désir du bien d'autrui... Ce sont des excitations coupables et malsaines ».

« Ne semble-t-il pas qu'ils aient perdu la notion de la vie chrétienne ?

La résignation est indispensable à tout homme en ce monde ; c'est la vie même du chrétien » (131).

(128) *C.E.S.*, juillet 1895, vœu proposé à la suite d'un rapport sur « Socialisme et Christanisme », p. 20.

(129) In *J.S.*, 23 décembre 1893.

(130) *Revue du Clergé Français*, 15 avril 1896. G. DE PASCAL, « Chronique Sociale », p. 333.

(131) Cf. *D.C.*, mars 1896, « Revues et Livres », p. 868-873 et *J.S.*, 30 novembre 1895. DE MARTINSART, « Le Thérisme ».

Si la justice est ainsi tronquée et suspectée, ce n'est pas pour d'autres motifs que ceux qu'invoquait le P. Doyotte : l'ordre civil suppose le double respect de la propriété et des inégalités sociales ; la passion de la justice ébranle l'une et l'autre (132). Même les sociétés de secours mutuels « en rompant les liens que la tradition a établis entre les classes », impliquent un risque pour la stabilité sociale.

« C'est une erreur de croire que les ouvriers puissent trouver dans ces institutions tout ce qui leur est nécessaire. Le patronage des maîtres sera toujours pour eux le principal moyen de sécurité » (133).

Et, ce qui donne à la charité sa prééminence, c'est que, grâce à elle — et à elle seule — les classes sociales peuvent en même temps et corrélativement demeurer compartimentées et unies. La charité, en effet, ne peut s'épanouir que dans l'inégalité. C'est Féron-Vrau qui l'explique dans *Simple observations sur la Corporation Saint-Nicolas de Lille* :

« Comment introduire aisément la charité chrétienne là où l'on pose comme premier principe de toute organisation, l'égalité sociale ? Plus on veut faire de place à l'égalité, moins il en reste pour la charité : elles s'excluent l'une l'autre » (134).

La charité, enfin, a cet autre avantage d'exalter la responsabilité, et donc la dignité et le rôle social, du patron : elle lui permet d'accomplir librement, de sa propre initiative ce à quoi la justice ne pourrait que le contraindre :

« Nous n'admettons pas, déclare L. Tiberghien, le droit légal à la participation aux bénéfices... ; mais nous le pratiquons, ce qui vaut mieux, et nous reconnaissons, au nom de la loi d'humanité et de charité, que nous ne pouvons jouer en égoïstes de la prospérité... » (135).

Aussi la charité doit-elle être à tout prix sauvegardée. Les syndicats mixtes en sont, évidemment, sur le plan socio-économique, la meilleure réalisation. A la condition toutefois d'écarter tout ce qui pourrait y introduire des divisions néfastes : « questions de salaire, d'heures de travail... », en particulier (136). De même les conférences organisées

(132) *C.E.S.*, 1893. « Conférence au Congrès de Lille », p. 50. — Nous imaginons difficilement aujourd'hui le respect entretenu, à l'égard des classes élevées, par ce qu'on appelait la *loi d'hérédité*.

(133) Lettre de F. LE PLAY à M. DE RIBBI (1860), citée dans le rapport de G. LECAILLIÈRE sur « Le coût de la vie de l'ouvrier », *C.E.S.*, mai 1896, p. 410. — C'est pour des raisons assez différentes que le « solidariste » KERGALL exprime des réserves sur les coopératives de consommation, lesquelles, parce qu'elles mettent « les individus d'une même classe en situation de se suffire à eux-mêmes » sont donc « des associations de classes ». « Remarquons que c'est dans un congrès de la Démocratie Chrétienne, celui de Lyon 1897 que fut présenté ce rapport (*La France Libre*, supplément du 10 décembre 1897).

(134) *C.E.S.*, juin 1897, p. 330.

(135) *C.E.S.*, juillet 1894, « Ce que peut faire en faveur de la classe ouvrière un groupe de patrons chrétiens », p. 81. — Cf. *C.E.S.*, juillet 1896, « Discussion sur la création d'une caisse mutuelle de retraites », p. 575-585.

(136) *C.E.S.*, année 1893, appendice. « Lettre rectificative de l'abbé BATAILLE, professeur à Roubaix ».

par ces syndicats pour les ouvriers doivent-elles éviter les sujets brûlants (137). C'est pourquoi Féron-Vrau dans un rapport sur *Syndicats mixtes et séparés* ne peut-il que condamner « la tendance anti-chrétienne » accusée par les syndicats séparés.

Dans les Congrès de 1893-94, dominés par les syndicats mixtes, l'échelle de valeurs des patrons de Nouveaux ne subit que peu de transformations.

Sans doute les participants n'acceptent-ils pas sans réserve la formule du syndicat mixte, même lorsqu'ils en sont effectivement membres : l'enquête sur les syndicats dont la Commission d'Initiative a fait précéder le Congrès de 1893 révèle un état d'esprit à peu près uniforme : les ouvriers reprochent au syndicat mixte de « manquer de sincérité » (138). Néanmoins, les deux Congrès semblent accepter — estompée sans doute et parfois contre-carrée par la minorité dirigée par Fernand Leclercq, le militant lillois (139) — la double complémentarité du capital et du travail, de la résignation et de la « charité ».

« L'ouvrier, avait affirmé Robert, président du congrès de 1894, doit chercher dans ces associations (professionnelles), et dans les œuvres économiques créées par elles, le bien-être auquel il a droit, plutôt que de l'attendre de revendications aussi contraaires au bon sens qu'à la justice et à la vraie fraternité » (140).

L'inégalité sociale cependant travaille les esprits. L'idée même de justice fait son chemin. Elle apparaît timidement dans un vœu adopté par la 3^e Section du Congrès de 1893 :

« Considérant qu'aucune œuvre sociale ne peut se fonder sans la base du principe religieux, c'est-à-dire, sans la justice et la fraternité chrétiennes... » (141).

Rien cependant n'évoque encore l'attention virulente, prépondérante, sinon exclusive que l'on porte à la justice dans le secteur démocratique chrétien.

(137) On sait qu'à ce propos s'éleva entre les patrons du Nord et Léon HARMEL une controverse assez vive — symptôme de divergences plus profondes — qui troubla le congrès de Nouveaux de juillet 1894, et se prolongea jusqu'à l'accord, peut-être plus formel que réel, que signèrent, après leur visite à Léon XIII (1^{er} avril 1895), FERON-VRAU et Léon HARMEL. — Cf. *C.E.S.*, juillet 1894, p. 187-193 ; *J.S.*, 8 septembre 1894, « Nouveaux » ; *C.E.S.*, septembre 1896, « Documents », p. 656-657 ; *ibid.*, novembre 1896, p. 691 ; *D.C.*, novembre 1894, p. 518...

(138) *C.O.C.*, Reims, 1893, p. 178. — A. FAIDHERBE répond cependant à ce reproche in *C.E.S.*, juillet 1894, « Les Cercles d'études sociales », p. 55-72.

(139) L'action de surprise déclenchée par F. LECLERCQ fait adopter en 1893 un vœu en faveur des syndicats séparés par une assemblée où la grande majorité des rapports a soutenu le syndicat mixte. Au congrès de 1894, les syndicats mixtes du Nord manœuvrent à leur tour de telle sorte qu'un vœu est adopté qui contredit en fait celui de l'année précédente. Cette anecdote, racontée par H. ROLLET, *op. cit.*, p. 346-347, offre le grand intérêt d'évoquer la contrainte morale exercée alors sur les ouvriers chrétiens par les forces conjuguées du patronat de Nouveaux, d'une partie du clergé, de l'Œuvre des Cercles, et, plus profondément encore, par la persistance d'un réseau de croyances continuant à refléter un état social christiano-hiérarchique déjà à demi effondré.

(140) *C.O.C.*, Reims, 1894, p. 46.

(141) *Ibid.*, p. 182.

Cependant le reversement charité-justice ne s'y opère pas d'un seul coup. À Lyon, en 1896, Louis Durand que son activité sociale prédisposait, il est vrai, à maintenir le primat de la charité (142), réaffirmait encore : « C'est au nom de la charité que nous allons au peuple ». A quoi Harmel n'avait pu se retenir de riposter : « Il faut que ce soit au nom de la justice ! » (143).

C'était l'explosion d'une conviction que les leaders de la Démocratie Chrétienne avaient défendue dès les premiers jours.

« Nous n'avons jamais placé notre idéal dans une société qui se contenterait de mettre la résignation à sa base et la charité au sommet (144).

Il faut de la charité certes ; mais s'il y avait plus de justice en ce monde, il ne faudrait pas tant de charités ! » (145).

La justice sociale devient la première des exigences chrétiennes et le moyen efficace de la rechristianisation des ouvriers.

« La foule des déshérités se réclame de la justice ; cela n'est pas fait pour effrayer l'Eglise... La justice, elle, en a faim et soif... » (146).

Et l'abbé Naudet :

« *Cherchez le Royaume de Dieu et sa justice...* La justice, dans l'ordre social, ...domine d'une prodigieuse hauteur ; elle est peut-être la seule qui, selon la parole de l'Ecriture, puisse embrasser la paix... » (147).

Plus précise, l'analyse que présente Ollé-Laprune dans *La Réforme Sociale* du 15 mai 1895, *La responsabilité de chacun devant le mal social* :

« Ces inégalités criantes, les uns les nient. Les autres les voient, mais en prennent facilement leur parti. D'autres les voient pour les exploiter et aigrir le peuple. D'autres les voient et sont émus, mais d'une façon superficielle. Et, enfin, il y en a qui devant ce mal social se disent qu'il y a là quelque chose qui n'est pas juste..., dont la raison n'est pas contente..., quelque chose dont Dieu n'est pas content...

La charité ne remplace pas la justice, elle la suppose... il n'y a pas moyen de se passer de la justice, et c'est la justice qui est à la base » (148).

Quant à son efficacité apostolique, le docteur Lancry, note dans *La Justice Sociale* :

« Si vous montriez davantage que Dieu est la justice, la justice à sa puissance ultime, la justice... *personnifiée*, les malheureux sauraient quand ils font appel à la justice qu'ils font appel à Dieu » (149).

(142) Il était l'un des propagateurs en France des Caisses Reiffeisen qui étaient, importées d'Allemagne, des caisses de prêts gratuits.

(143) *C.D.C.*, Lyon, 1896, p. 193.

(144) *J.S.*, 15 juillet 1893, abbé NAUDET, « Editorial ».

(145) « Discours de l'abbé NAUDET à Liège », le 6 août 1893, in *J.S.*, 26 août 1893.

(146) *J.S.*, 31 mars 1894, A. LEROY-BAULIEU, « Justice ».

(147) *J.S.*, 17 novembre 1894, « Pour la Justice ».

(148) In *D.C.*, juillet 1895, « Revue des Revues », p. 252.

(149) *J.S.*, 30 mars 1895, « Echange d'Idées ».

Mais, de même que la prééminence accordée à la charité dans le secteur A découle d'une option sociale définie, ainsi la mise en relief de la justice, dans le secteur C, implique comme sa cause et sa condition une forme particulière aussi de l'expérience socio-culturelle. Ce sont les idées mêmes du groupe de Nouveaux sur la hiérarchie sociale, le rôle des « classes élevées », le syndicat... qui sont carrément mises en cause et rejetées.

Dès sa première livraison, *La Démocratie Chrétienne*, dans une étude, signée G. V., sur *La divine origine du principe démocratique*, prenait nettement parti en faveur d'une certaine égalité :

« La Démocratie a pour principe fondamental *l'égalité naturelle* de tous les hommes... Aucun homme ne peut être assujéti à un autre homme. *De la subordination, oui ; de l'asservissement, non !* Il ne faut point qu'aucune classe d'hommes soit privée de la faculté de défendre ses intérêts dans l'ordre civil comme dans l'ordre économique » (150).

Et, puisque le principe démocratique n'est point encore appliqué dans l'ordre économique, c'est là surtout que les ouvriers se grouperont pour défendre non seulement leurs propres intérêts mais encore leur dignité :

« Ce que nous voulons, c'est qu'il y ait une ascension sociale grâce à laquelle le peuple puisse s'occuper lui-même de ses droits et sauvegarder ainsi *la dignité de sa vie...* Le jour où l'ouvrier aura la force puisée dans l'union, il aura sa place au soleil ; c'est du reste le dessein de Dieu qui ne veut pas l'écrasement des petits, des humbles » (151).

C'est pourquoi, au culte de la résignation, succède chez certains l'appui conscient donné à la *révolte* :

« Les catholiques dignes de ce nom, écrivait Angot des Rotours, donnent leur sympathie et leur concours à quiconque se révolte et veut lutter contre la misère... » (152).

Et ce mouvement vers la justice, vers la lutte, vers une répartition plus équitable des richesses est alors si puissant qu'il s'impose même à des groupes traditionnellement axés sur des valeurs chrétiennes apparemment antinomiques. C'est ainsi qu'il faut interpréter les incidents qui marquèrent le Congrès du Tiers-Ordre franciscain tenu à Nîmes, en août 1897. Son programme, nettement social, avait été, avant même l'ouverture, sévèrement critiqué par le Père Prosper de Martigné, au nom du caractère *surnaturel* de l'enseignement chrétien. Mais c'est au cours du Congrès, lorsque Paul Lapeyre, répondant à l'abbé Dabry, se déclara partisan du développement indéfini de la richesse, à la condition qu'elle puisse profiter à tous, que se révolta « le sens franciscain », d'une partie de l'auditoire. Toutefois, en dépit des textes évangéliques condamnant la richesse, béatifiant la pauvreté, ce fut, en fin de compte, le courant démocratique chrétien qui rallia la majorité (153).

(150) D.C., mai 1894, p. 14.

(151) D.C., novembre 1895, « Le Congrès ouvrier de Roubaix », discours de l'abbé NAUDET, p. 589.

(152) « L'Esprit nouveau dans l'Eglise », in *La Réforme Sociale*, 14 septembre 1894, p. 406.

(153) In E. BARBIER, *op. cit.*, III, p. 157-59.

4. — A propos du Salaire, du Travail et de la Propriété.

Non moins caractéristiques, croyons-nous, les textes suivants qui évoquent plus particulièrement d'ailleurs les liens différents qui peuvent s'établir dans les groupes étudiés — et « selon les besoins de la cause » — entre motivations et conduites.

Jean de Bretagne, dans une étude présentée à Mouveaux en 1895 sur les *Caisses de Retraites ouvrières*, condamne nettement un vœu adopté au récent Congrès de l'Union démocratique du Nord en faveur du *droit* de l'ouvrier à une retraite. Si le rapporteur de Mouveaux écarte ce vœu, c'est pour insister au contraire sur le *devoir* qu'a l'ouvrier de préparer sa vieillesse par l'économie et, si caisse de retraites ouvrières il y a, on ne peut aller plus loin que *conseiller* au patron de participer à sa fondation (154).

Le problème du salaire offre un autre exemple, incomplet lui aussi, en ce sens que les motivations y relèvent d'un ordre strictement éthique sans référence spécifiquement religieuse ; mais nous savons que l'intégration du droit naturel dans la doctrine catholique permet toujours de lier — théoriquement au moins — motivation éthique et motivation religieuse. En tous cas, un des adeptes de Mouveaux, M. Béchaux, professeur d'Economie Sociale aux Facultés catholiques de Lille, affirme que « le salaire est juste, lorsqu'il répond au taux couramment adopté dans un pays à une époque déterminée », tandis que G. Aluel, *Rerum Novarum* en mains, rétorque quelques jours après dans *La Justice Sociale* : « le salaire ne doit pas être insuffisant à *faire subsister* l'ouvrier sobre et honnête » (155).

Mais plus significative, parce que les motivations y sont plus explicitement religieuses, sera la confrontation de quelques textes sur le travail.

L'obligation de travailler est une loi divine. Cette loi est reconnue comme telle dans le secteur patronal aussi bien que dans le secteur démocratique-chrétien ; mais les conséquences qu'on en tire ici et là sont différentes.

Ce que l'on cherche à Mouveaux, c'est d'une part à maintenir l'obligation du travail le plus possible hors de tous contrôles proprement sociaux et, d'autre part — moins ouvertement, certes — à émuusser sa force impérative à l'égard de ceux qu'on appelle alors, sans nuance péjorative, « les capitalistes ». Le fameux rapport du P. Doyotte est à ce point de vue plus que curieux :

« Le capitaliste n'a reçu ni de Dieu, ni de l'Eglise, ni de la société, aucune obligation d'entreprendre son industrie. En le faisant, il ne remplit pas une fonction sociale, il exploite et fait valoir son bien dans l'espérance fondée et légitime d'accroître ses capitaux et d'agrandir sa fortune, et, par là, l'indépendance de sa situation, la position de sa famille, l'influence de son nom et même les jouissances de sa vie, dans la mesure que lui permet la loi morale ».

(154) *C.E.S.*, septembre 1895, p. 163-176.

(155) *Revue de Lille*, juin 1894 et *J.S.*, 7 juillet 1894, « Simple réflexion ».

Au sujet de l'ouvrier, naturellement, la perspective est autre :

« L'ouvrier, par le fait même qu'il est dans une position inférieure, bien qu'il soit comme homme, comme chrétien et comme citoyen, l'égal du patron, est obligé, lui, pour vivre et pour se procurer les commodités de la vie, de chercher l'emploi de son activité, un travail rémunérateur, mais cela uniquement pour atteindre sa fin et accomplir la loi du travail que Dieu, et non la société, impose à tout homme » (156).

C'est, bien sûr, tout autrement que les démocrates chrétiens interprètent cette même loi :

« Nul, s'écriait l'abbé Naudet au meeting clôturant le Congrès de Lyon 1897, n'a le droit de s'affranchir de la grande loi divine. Nul ne peut payer sa dette avec le labeur de ses ascendants. Il est d'ordre providentiel qu'il y ait une hiérarchie, mais il n'est pas d'ordre providentiel qu'il y ait des frelons dans la grande ruche humaine.

Tous les hommes doivent travailler ou avoir travaillé ; tous doivent pouvoir vivre librement de leur travail ; tous doivent pouvoir améliorer leur sort par le travail !

L'esclavage, le servage et le salariat opprimé par la loi de l'offre et de la demande sont condamnables ! » (157).

Mais il est plus surprenant de constater que des textes jusqu'ici traditionnellement utilisés pour motiver le caractère pénal de la loi du travail, sont invoqués à présent pour appuyer une thèse fort différente sinon contraire, celle du juste salaire ou même celle du droit au travail. En 1896, dans un autre discours, le même abbé Naudet commente ainsi le « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front » :

« Tant que ton front pourra suer, tu devras gagner ta vie par le travail. Que ce travail soit celui du manouvrier..., qu'il soit le labeur de l'intellectuel, c'est toujours du travail, il doit fournir le pain ». Le pain nécessaire à toute vie, c'est-à-dire le salaire qui est le prix du travail ; un salaire personnel et familial : un salaire *humain*.

« *Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front*. C'est un ordre, Messieurs, c'est aussi une promesse et l'homme doit pouvoir trouver dans son milieu, c'est-à-dire, dans le corps social, les moyens d'obéir à cet ordre et les possibilités de voir la promesse de Dieu s'accomplir ! » (158).

Quant à l'usage des biens possédés — auquel Nouveaux semble éviter de faire même allusion, il exige des démocrates chrétiens un effort de motivation, qui, en pleine économie libérale, ne pouvait manquer d'apparaître comme une étrange « nouveauté ». Au cours d'une étude sur *La Propriété dans une Démocratie Chrétienne*, l'abbé Ch. Calippe écrit :

« Rétablir dans les esprits, dans les habitudes publiques et dans les codes, une notion plus *altruiste*, une pratique plus saine et une législation plus humaine

(156) C.E.S., novembre 1893, *loc. cit.*, p. 57-58.

(157) C.D.C., Lyon, 1897, « Discours aux Folies Bergères » : *La France Libre*, 10 décembre 1897.

(158) C.D.C., Lyon, 1896, « Discours au Cirque Rancy », p. 163-68.

de la propriété : voilà pour des chrétiens..., une mission dont ils doivent être fiers et se montrer dignes.

En rappelant la fonction sociale du propriétaire, ils justifieront son droit... » (159).

Et, ayant invoqué le célèbre exemple de Boniface VIII décrétant, pour réagir contre l'incurie des propriétaires, que les terres non-cultivées appartiendraient au premier occupant, L. Noël, dans *La Justice Sociale*, reconnaît à la société le droit « de déposséder ceux qui feraient un mauvais usage de leurs biens » et cerne, à cette occasion, la motivation centrale qui réglera l'usage de la propriété :

« Dieu a créé tous les biens pour la société toute entière. Lui seul en a la propriété absolue, l'homme n'en a que la propriété secondaire. En faisant acte de propriété sur certains biens, l'homme s'en constitue l'administrateur, il doit donc les administrer comme le ferait Dieu lui-même, pour le bien de tous » (160).

C'est dans le *Pater*, a répété l'abbé Naudet, que se trouvent les motivations fondamentales de la Démocratie Chrétienne. Tandis qu'à Mouveaux l'Oraison Dominicale paraissait ne contenir autre chose que l'affirmation de la Paternité divine, modèle et justification du devoir de « patronage » incombant aux classes élevées, c'est maintenant de fraternité humaine surtout qu'elle entretient les chrétiens démocrates. La fraternité humaine entraîne l'égalité « égalité dans le respect dû aux droits de l'individu et aux droits de la fonction ». La hiérarchie sociale n'est pas abolie pour autant. Au contraire. Toutefois « à la hiérarchie ancienne, privilège de naissance », se substitue « une hiérarchie nouvelle, fondée sur le travail effectif, sur la valeur intellectuelle et morale de tous ceux qui veulent et peuvent lui appartenir » (161).

Et, inspirées du même esprit, ces réflexions du docteur Lancry qui, à Mouveaux, eussent paru tout à fait insolites :

« Le jour où vous aurez compris et bien fait comprendre qu'un signe de croix sur ce paquet de chair et d'os qu'est l'homme, constitue l'affirmation, pour cette mauvaise carcasse, non seulement du devoir vis-à-vis de Dieu, mais encore du droit devant les hommes de manger et de dormir tous les jours, de se reposer toutes les semaines..., ce jour-là, non seulement il n'en coûtera plus, mais c'est avec fierté qu'on fera le signe de la croix sur sa poitrine » (162).

Rien n'était plus nécessaire, là, que de motiver religieusement l'acceptation passive de la dure condition ouvrière ; rien n'est plus pressant, ici, que de motiver chrétiennement le sentiment de dignité qui pousse l'opprimé à rejeter l'oppression.

(159) D.C., janvier 1896, p. 754-92.

(160) J.S., 20 juin 1896, LÉON NOËL, « Les charges de la Propriété ».

(161) J.S., 13 mars 1897 et 26 septembre 1896.

(162) J.S., 28 mars 1896, « Echange d'Idées ».

5. — Vers le « prêtre-ouvrier » :

A vrai dire, autour des années 1890, tous les groupes catholiques un peu actifs semblent attendre de l'apostolat sacerdotal qu'il quitte plus ou moins les sentiers battus, conformément d'ailleurs aux invitations pressantes que lui adresse Léon XIII.

A Mouveaux, c'est au cours d'une *Revue de l'Année* (1893-94) dirigée par le P. Doyotte que se trouve clairement formulé le besoin que l'on sent de voir le prêtre *sortir de la sacristie*. Le prêtre doit pénétrer à l'usine. Si sa présence soulève des réserves ou quelque interprétation malveillante parmi le personnel (« Si le prêtre vient, entend-on dire quelquefois, c'est pour avoir cent sous du patron ! »), il ne faut point se laisser arrêter par ces obstacles évidemment regrettables.

« Si Notre-Seigneur, observe le P. Doyotte, avait attendu que les circonstances fussent favorables, il ne serait vraisemblablement pas encore venu au monde ! ».

Au surplus, ajoute l'abbé Bourgeois qui représente l'abbé Six, où évangéliserions-nous l'ouvrier, puisque la durée de la journée de travail le tient pratiquement hors de son foyer ? Toute la question est donc de savoir comment l'on pourra rendre naturelle et normale cette présence nécessaire du prêtre à l'usine. Le chanoine Fichaux rappelle donc un moyen très souvent recommandé mais rarement encore mis en application : l'ouverture, dans l'usine même, d'une chapelle, grâce à laquelle le prêtre n'apparaîtra plus ni comme un étranger ni comme un gêneur ! (163).

La revue *La Démocratie Chrétienne* s'élève, elle aussi, contre la conception du prêtre « officier du culte » — laquelle n'a été inventée ni par la République ni par Napoléon mais par Louis XIV, puisque c'est l'Assemblée Gallicane de 1682 qui déclarait : « le prêtre ne s'occupe à l'église et hors de l'église que de choses religieuses » (164).

Mais la réaction contre la fonctionnarisation cultuelle du sacerdoce prend un tour bien différent.

La revendication à Mouveaux est en quelque sorte purement spatiale : que le prêtre vienne accomplir dans l'enceinte de l'usine ce qu'il ne peut plus faire dans l'enceinte étroite de son église. Sur l'objet et le sens de la mission sacerdotale : rien n'est changé : il s'agit toujours pour le prêtre, même quand il participe aux réunions d'un syndicat mixte, de rappeler « les compensations de l'autre vie dont les socialistes et *certaines autres* font fi ! » (165).

(163) *C.E.S.*, juillet 1894, p. 10-40.

(164) *D.C.*, novembre 1895, « A propos de la réunion d'Hazebrouck », p. 533.

(165) *C.E.S.*, juin 1897, « Rapport sur l'état moral des usines des Syndicats mixtes du Nord », p. 311. — Ces « certains autres » qui méprisent les consolations de la religion sont évidemment les Abbés Démocrates !

Quand, au contraire, les démocrates chrétiens demandent au prêtre « d'aller au peuple », il s'agit de tout autre chose.

Et d'abord « d'attirer et de conserver la confiance du peuple »... même si cela vaut au prêtre « l'épithète de démocrate, voire même de démagogue ! » (166).

Aussi bien le rapprochement du prêtre et du peuple n'a-t-il rien de factice.

« Le prêtre, disciple d'un Dieu-ouvrier, sorti lui-même des entrailles du peuple, est à sa place dans ces belles assises du travail ; c'est son rôle et sa joie de s'associer à l'ouvrier pour crier avec lui : Vive le Christ et vive la liberté ! » (167).

« Il ne fera pas seulement œuvre de conservation ou de préservation mais de conquête. Le prêtre est un conquérant » (168).

C. Quiévreux souligne, à son tour, que cette action conquérante n'a d'autres limites que celles qu'impose l'interdiction de la compromettre avec le mal :

« La robe du prêtre, comme celle de Jésus, est faite pour balayer les grands chemins de l'humanité... Dans quelles conditions ?... Dans toutes les conditions qui ne sont point mauvaises... » (169).

Jésus-Christ n'a-t-il pas été « l'ami des gueux » et sa vie publique ne fut-elle pas pendant trois ans « la fête de la canaille ? » (170).

L'abbé Naudet distingue d'ailleurs avec soin la prédication évangélique et la prédication pastorale. Celle-ci, explique-t-il, se fait dans les églises et par les moyens que le corps sacerdotal tient pour normaux, peut-être d'ailleurs « par atavisme professionnel » ! Mais le Christ ne n'est pas contenté de prêcher dans les synagogues ; les apôtres non plus : « ils s'adressaient aux hommes, là où ils se trouvaient ». La prédication évangélique exige donc qu'il y ait des prêtres-hommes de science, des prêtres-journalistes, conférenciers, économistes et députés (171).

Et, à un curé des environs de Paris qui lui demande si l'expression de Léon XIII : *aller au peuple*, doit être comprise jusqu'à engager le prêtre dans la politique, le directeur de *La Justice Sociale* rappelle que les méthodes courantes d'apostolat laissent beaucoup d'âmes en dehors de l'action sacerdotale, que le prêtre doit, en conséquence, se mêler davantage au peuple « travailler avec lui et pour lui sur le terrain écono-

(166) *J.S.*, 17 mars 1894, J. LEBON, « Le prêtre et la question sociale ».

(167) *D.C.*, septembre 1894, « Le Mouvement social », p. 373. Discours de l'abbé NAUDET au Congrès de Charleville.

(168) *D.C.*, janvier 1896, « L'œuvre fondamentale », p. 739. — Extrait d'un article du Père VAUDON.

(169) *J.S.*, 6 février 1897, « Qu'est-ce donc qu'aller au peuple ? ».

(170) Abbé DABRY, in *Le Peuple Français*, 8 janvier 1898. — Ne prétendait-on pas qu'un certain abbé CAMPER s'était un jour écrié : « Si le Christ a une auréole, c'est parce qu'il s'est encanaillé avec les gueux ! », (in BARBIER, *op. cit.*, III, p. 86).

(171) *J.S.*, 11 juillet 1896, « Des formes de la prédication évangélique ». — L'abbé NAUDET est souvent revenu sur le rôle du prêtre : par exemple, *J.S.*, 16, 23 et 30 novembre 1895.

mique et social »..., sans oublier que son action doit toujours être rapportée « au triomphe du Royaume de Dieu et de sa justice ». Quant à l'action politique, elle n'est généralement ni nécessaire ni utile. Si cependant, dans un cas d'espèce, pour augmenter son influence au profit du Royaume de Dieu, le prêtre doit agir politiquement, qu'il le fasse, mais en évitant de devenir un politicien (172).

L'essentiel d'ailleurs pour lui n'est-il pas de faire « œuvre missionnaire ? ».

Un rapport, publié en mai 1895 par *La Justice Sociale* sur la *Paroisse du XX^e siècle dans les faubourgs de Paris*, et sous la signature anonyme d'« un prêtre », constate que les travaux d'urbanisme, patronnés par Haussmann, ont chassé les ouvriers autour de Paris. Dans les faubourgs, cet afflux de population a transformé les églises, soudain trop exigues et desservies par un clergé trop peu nombreux, en de simples « bureaux de culte ». Le résultat ? « Nos faubourgs, peuplés en principe de gens baptisés, sont devenus de vrais pays de mission ».

Qu'on les traite donc « comme des pays de mission », en y dispersant des prêtres soit isolément soit par petits groupes... » (173).

Ces perspectives, que l'on croirait contemporaines, expliquent l'insistance avec laquelle les abbés démocrates appellent de leurs vœux des méthodes de formation cléricale plus adaptées aux nouvelles tâches qui vont incomber aux prêtres. L'abbé Naudet, en particulier, ne ménage guère les séminaires :

« Formation trop cléricale et pas suffisamment humaine... le prêtre n'est pas seulement le ministre de Dieu, l'homme qui prie, offre le sacrifice, donne les sacrements, il est aussi une force sociale » ; mais, si le prêtre a ainsi sa place « dans l'ordre naturel » comme dans l'ordre surnaturel, que penser d'un enseignement philosophique donné sans références aux erreurs modernes (et en latin, « comme si ce n'était pas suffisamment archaïque ! ») ou théologique, séparé de la philosophie, de l'histoire, des sciences, etc. ? (174).

Un *esprit nouveau* doit régner dans l'Eglise. Deux ouvrages s'efforcent de le répandre dans le clergé et le public : *L'Eglise et le Siècle*, de l'abbé Klein ; *Les lettres d'un Curé de Campagne*, d'Yves Le Querdec.

Angot des Rotours en a résumé l'essentiel : si les principes catholiques sont toujours les mêmes et intangibles, déclare-t-il en substance dans *La Réforme Sociale*, ils doivent cependant se développer comme des germes vivants, comme le grain de sénévé... Quand on parle de progrès du christianisme, cela s'entend non seulement de sa diffusion, mais de l'intelligence moins incomplète des paroles divines... On remarquera que ce qui n'est pas nouveau peut paraître tel à des esprits longtemps abusés. Le véritable esprit évangélique est facile à désapprendre... L'esprit nouveau consistera à prêter une attention sympathique aux tendances profondes et vraiment

(172) *J.S.*, 23 mai 1896, « Hors de la sacristie ».

(173) *J.S.*, 11 mai 1895.

(174) *J.S.*, 25 janvier et 1^{er} février 1896.

nobles de notre temps : par exemple au respect croissant de la personne humaine, surtout quand il s'agit des petits et des pauvres... Le contact avec le Siècle apporterait à l'Eglise un renouvellement d'intelligence et de charité, grâce auquel elle saurait mieux coopérer au progrès général et mieux remplir sa mission... (175).

Si, malgré tout cela, l'on ne passe pas du prêtre-économiste ou du prêtre-député au prêtre-ouvrier, c'est vraisemblablement pour une triple raison.

La première est sans doute que l'on ne veut pas minimiser le rôle des ouvriers chrétiens eux-mêmes :

« Nous allons au peuple, déclare l'abbé Cetty, au Congrès de Lyon 1896, mais nous faisons *le bien à l'ouvrier par l'ouvrier* ».

Et de citer l'exemple de sa paroisse de Mulhouse où la retraite annuelle des hommes n'est pas prêchée « par un enfant de St. François à longue barbe ni par un dominicain à collet blanc et noir », mais « par nos ouvriers eux-mêmes », en ce sens qu'un ouvrier monte à la tribune et que ce prédicateur laïque produit quelquefois des merveilles... (176). Cette tactique est-elle insolite ? A l'autre bout de la France, en tous cas, le rapport de Pillet sur *L'organisation*, au Congrès de Nantes 1895, formule la même consigne : « pratiquer l'apostolat de l'ouvrier sur l'ouvrier » (177).

La deuxième raison s'apparente au souci de ne point s'immerger entièrement dans le social, jusqu'à risquer de délaisser l'apostolat proprement religieux. Répondant à *Une question posée aux Démocrates chrétiens* par un certain abbé S., B. Bayard répond :

« Nous attendons avec impatience le moment où, ayant mis l'ouvrier dans une condition humaine, qui lui permettra de vivre dans la vertu, nous pourrions parler directement à son âme. Mais, que dis-je ? Nous n'attendons point la fin de ce relèvement matériel pour commencer l'œuvre du relèvement moral et religieux. Nous voulons travailler tout en même temps à ces deux grandes œuvres... » (178).

Comment l'emploi du prêtre à l'usine aurait-il pu permettre de mener de front « ces deux grandes œuvres », alors qu'à elle seule, la durée de la journée de travail eût suffi sans doute à les compromettre l'une et l'autre ?

Plus même que ces préoccupations, un obstacle, insurmontable encore dans les années 1893-98, s'opposait sinon à la naissance de l'idée du prêtre-ouvrier du moins à sa réalisation : et c'était d'un côté le traditionalisme catholique ; de l'autre, l'anticléricalisme de la population ouvrière (179).

(175) *La Réforme Sociale*, 16 septembre 1894.

(176) *C.D.C.*, Lyon, 1896, p. 146.

(177) *C.U.D.*, Nantes, 1895, p. 67.

(178) *J.S.*, 18 janvier 1896. — Cf. *J.S.*, 17 mars 1894, abbé NAUDET, « L'Apostolat ».

(179) La formule du *prêtre à l'usine* mise en œuvre par les patrons de Mouveaux avait créé une telle équivoque qu'il devenait impensable qu'un prêtre pût pénétrer dans les ateliers,

Mais, que, dès cette époque, l'on ait pu rassembler à peu près toutes les motivations (180) appelant et légitimant la mission du prêtre-ouvrier, n'est-ce pas l'un des symptômes les plus instructifs de la rapidité avec laquelle évoluent, même dans un groupe catholique, les idées et les valeurs religieuses vécues — les croyances, —, lorsque ce groupe accepte soudain l'affrontement à des données sociales, économiques et culturelles, toutes différentes de celles auxquelles l'on s'était, jusqu'ici et peut-être sans s'en rendre compte, totalement adapté, sinon identifié ?

* * *

CONCLUSION

Une étude aussi limitée ne peut aboutir qu'à des conclusions provisoires : nous nous bornerons donc à noter brièvement quelques-unes des *hypothèses* qui l'ont inspirée et auxquelles nous pensons qu'elle ramène, mais en laissant au lecteur le soin de décider dans quelle mesure celles-ci se trouvent appuyées par les exemples présentés plus haut.

A. — Un groupe religieux, dans le cas au moins d'une religion fondée, ne se trouve effectivement concerné par l'enseignement de l'église ou de la secte à laquelle il se rattache qu'à la condition de le faire sien, c'est-à-dire de l'assimiler. Cette assimilation dont dépend, en fait, pour une large part, la cohésion et la vitalité du groupe, se définit comme l'activité par laquelle le groupe ré-exprime constamment à son usage le contenu théorique ou pratique de l'enseignement reçu, en fonction des données ou des exigences de son expérience socio-culturelle. Ces éléments interviennent dans l'opération assimilatrice pour fournir au contenu complexe de l'enseignement religieux des répondants analogiques, des nœuds de polarisation, des secteurs d'application.

Ainsi se constitue dans le groupe religieux ce que nous appelons son *réseau de croyances*.

Le réseau de croyances ne se situe pas sur le même palier sociologique que les formulations du dogme ou de la théologie. Celles-ci (la dogmatique surtout) se range parmi les éléments *socio-formels* constitutifs du groupe religieux ; le réseau des croyances, lui, prend place parmi ses éléments *psycho-sociaux*.

Nous entendons donc par croyances religieuses *toutes les idéations et valuations par lesquelles un groupe ré-exprime sans cesse, en fonction du contexte socio-culturel auquel il participe, ce qu'il croit être le contenu*

même dans des conditions entièrement différentes. — Ajoutons que l'abbé FONTAN avait fondé, à Tarbes, en 1893, une société de *Missionnaires du Travail*, dont le but était de libérer le prêtre de ministère paroissial au profit des œuvres sociales (*J.S.*, 20 mars 1897).

(180) Même la valeur éducative — sinon exemplaire du travail manuel : abbé NAUDET, *Congrès Sacerdotal de Bourges*, 10-13 septembre 1900, p. 141-42.

théorique ou pratique des formules par lesquelles éducation, pression sociale ou catéchèse lui ont transmis ou lui transmettent la foi religieuse. Et nous parlons de réseau de croyances pour signifier que l'expression du contenu de la conviction religieuse ne s'épuise pas dans le détail des mythes, symboles, représentations, théories, modèles, motivations, normes éthiques, etc., élaborées, mais implique également une mise en place et en perspective de tous ces éléments.

B. — Pour décrire les modalités selon lesquelles s'exerce la pression sociologique sur le réseau des croyances, nous supposons que les transformations de celui-ci s'accomplissent selon un processus complexe de *démembrement-remembrement*, en ce sens que les concepts religieux, transmis par l'éducation, le milieu ou plus particulièrement la catéchèse, ne peuvent être assimilés par un groupe donné que dans la mesure où celui-ci réussit à débarrasser ces concepts des éléments socio-culturels, qui servaient naguère à les former, en fonction d'un contexte sociologique dépassé et à y introduire d'autres éléments socio-culturels correspondants au nouveau contexte.

Poussant plus loin l'hypothèse, nous nous demandons enfin si les variations de croyances chez les adeptes d'une religion fondée ne dépendraient pas, au moins partiellement, de la variation préalable ou concomitante d'un réseau de croyances à caractère plus général et indépendant de toute révélation. L'accord entre ces deux niveaux de *croyance* conditionnerait la cohésion, la participation sociale effective et le prosélytisme des membres d'un groupe religieux, de quelque dogmatique que dépende celui-ci. Il en résulterait d'autre part que l'étude des variations de croyances de l'un quelconque de ces groupes serait incomplète et à la limite impossible sans l'appréciation comparative de tous les groupes confessionnels ou non, qui, à un moment donné de l'histoire, réaliseraient une implantation identique dans une situation sociologique déterminée.

Maurice MONTUCLARD.

Centre d'Etudes Sociologiques.
(C.N.R.S.).

L'ANTICLÉRICALISME DANS L'ORLÉANAIS

pendant la première moitié du XIX^e siècle

L'ADJECTIF « anticléréal » ne fit son apparition dans notre langue qu'en 1852 (1), mais la tendance qu'il désigne lui est bien antérieure. Cette disposition hostile au clergé, plus qu'à la religion dont il est le ministre, avait mûri dans les esprits quelques décades plus tôt, ainsi que nous l'a révélé le dépouillement des Archives de l'Evêché d'Orléans.

Il nous a paru intéressant de remonter aux sources de cet anticléréalisme, d'en déceler les premières manifestations dans le Diocèse d'Orléans, d'en supputer les motifs et d'en suivre la courbe sur place, à travers les vicissitudes de l'histoire générale, pendant la première moitié du XIX^e siècle.

Le plus ancien document relatif au sujet date de 1827. C'est un écrit anonyme, visiblement tracé par un des prêtres de l'entourage de Mgr de Beauregard alors évêque d'Orléans, à l'intention du prélat, et intitulé *Note assez remarquable sur l'état de la religion*. On y lit, entre autres choses fort instructives : « Jamais le clergé n'a eu moins d'influence... au moins dans le diocèse d'Orléans... Les chrétiens qui pratiquent la religion sont dénommés des Congréganistes, des Apostoliques ou des Jésuites... Les emblèmes les plus révoltants contre la religion du Roi circulent en France et spécialement dans ce diocèse... Dans le peuple, cette indifférence est devenue hostilité » (2).

Ce témoignage est confirmé par un autre prêtre du diocèse, l'abbé Bardin, chez qui la virulence de ce mouvement anticléréal devait laisser un tel souvenir que, longtemps après, en 1856, il pouvait écrire, se souvenant de ce qu'il avait vécu à l'âge de vingt-trois ans, « en 1828, l'horreur du parti prêtre était parvenue à son comble ; les jésuites apparaissaient partout et faisaient l'épouvantail de nos esprit forts : la moindre discussion sur ce point soulevait des tempêtes et

(1) Cf. Jean MAURAIN, *La Politique ecclésiastique du Second Empire*, Paris, 1930, p. 960.

(2) Arch. Evêché d'Orléans, carton *Mgr de Beauregard*. Nous devons signaler que la destruction des Archives départementales du Loiret, dans l'incendie de juin 1940, restreint nos sources d'information et que nous avons été réduite à prendre notre bien où nous le trouvions c'est-à-dire dans une documentation très dispersée.

troublait la paix des familles (3) », et il parle des « populations prévenues, hostiles, qui n'ont pas confiance dans le prêtre » (4).

Cette hostilité attire l'attention de la police autant que du clergé. Le 20 octobre 1828, le brigadier de Bellegarde écrit au Commandant de la Gendarmerie d'Orléans : « Etant le 29 septembre à la correspondance aux Bordes... chez un nommé Languille, cabaretier où se tient la correspondance, il y avait plusieurs personnes qui me sont inconnues et qui se disaient en chuchotant : *il va passer une jameuse bande de corbeaux demain, qui vont dîner chez M. le Curé, je voudrais être sorcier pour leur jouer un tour*, et autres paroles que je n'ai pu comprendre », qui toutes avaient trait à la conférence ecclésiastique prévue pour le lendemain (5).

La Garde Nationale d'Orléans partage ces dispositions et les manifeste avec ostentation aux messes militaires. « Tandis qu'un vieux sergent jouait avec son chien, le sanctuaire retentissait parfois de morceaux d'une convenance discutable. Tel dimanche, la musique attaquait l'air *Il faut rire, il faut boire*, lorsque le prêtre portait le calice à ses lèvres » (6). De la part de l'armée qui s'était déjà plainte de « capucinades » sous l'Empire, une telle réaction sous le gouvernement de Charles X n'est pas faite pour nous surprendre, mais que dans les campagnes alors fort arriérées de l'Orléanais, peuplées d'illétrés, dont la politique était le moindre souci et dont les observateurs avertis diront, une dizaine d'années plus tard, qu'elles étaient « sans opinion politique » (7), que, l'anticléricalisme y ait pu atteindre le degré marqué par nos différents témoins, est un fait digne d'attention et qui demande explication.

Le clergé lui-même s'est chargé de nous mettre sur la voie, pour une part au moins. Dans l'enquête qu'il lança en février 1850, dans toutes les paroisses de son diocèse, Mgr Dupanloup pose, au milieu d'une multitude d'autres, cette question : « Y a-t-il longtemps que des retraites ou des prédications extraordinaires ont été données ? Quel en a été le fruit immédiat et permanent ? » (8). On remarquera l'euphémisme dont use Dupanloup : *retraites ou prédications extraordinaires*. Ses curés pourtant ne s'y trompent pas : ce sont les *Missions* qui sont en jeu et la question ne laisse pas de les embarrasser, car ils savent le penchant de leur nouvel évêque pour cette forme d'apostolat. Aussi bon nombre d'entre eux la laissent-ils sans réponse ; d'autres glissent légèrement et se contentent de mentionner : « résultat nul ». Les plus courageux seuls prennent le problème à bras-le-corps et écrivent : les « Missionnaires, assez mal accueillis en 1824, ont dû se borner à quelques prédications » (9). « Dans l'état actuel des esprits on est bien loin d'en désirer car *s'il n'y avait pas de scandale*, il n'y aurait aucun fruit » (10). Le doyen de Beaune-la-Rolande va plus loin : « Les fruits de cette mission ont été désastreux pour Beaune, depuis ce temps là, j'ai eu constamment diminution dans les Pâques,

(3) Arch. Ev. d'Orléans, Cahier manuscrit de l'abbé Bardin, intitulé : *Industries du Zèle pastoral*, f° 90.

(4) Id. *ibid.*, f° 30.

(5) Arch. Nles, F 19 5692, Police des Cultes 1800-1830, Orléans.

(6) *Journal du Loiret*, 29 novembre 1829, cité par Louis NOTTIN, *Orléans et Montargis au début de la Monarchie de Juillet*, Orléans, 1931, p. 56.

(7) *Statistique agricole commerciale intellectuelle de l'Arrondissement de Montargis*, par M. BOYARD, Président de la Cour royale d'Orléans, membre du Conseil Général du Loiret. Orléans, 1836, p. 135. Le même auteur revient souvent sur ce point : « point d'opinions » (p. 65) ; « la plupart des habitants ne savent pas ce que c'est qu'une opinion politique » (p. 71) ; « tant de villes se font remarquer par leur apathie (politique) » (p. 76) ; « ni opinions politiques, ni journaux » (p. 125) ; etc.

(8) Arch. Ev. d'Orléans, *Enquête de 1850*.

(9) Curé de St-Hilaire-St-Mesmin, *ibid.*

(10) Desservant d'Andouville, *ibid.*

on a déserté l'église. En un mot, la paroisse est devenue bien pire qu'elle n'était. Les hommes ont cessé de venir à l'église depuis cette mission » (11). Même écho à Chambon à la suite d'une mission : « Moins de Pâques que les années précédentes » (12). Le desservant de Desmonts est plus catégorique encore : « En fait de missions, on a des préventions contre le nom et la chose » (13). Le doyen de Puiseaux, se lance dans une timide explication : « J'ai toujours trouvé dans toutes les classes de la population une telle répugnance pour ces prédications extraordinaires que je n'ai pas osé recourir à ce moyen. Mon prédécesseur en a essayé une fois, il n'a pas cru devoir recommencer. Quelques paroles, peut-être même les enseignements de certains prêtres anciens ont fait naître dans Puiseaux contre ces sortes de pratiques des préjugés que des siècles ne pourront détruire » (14). En fin de compte, seuls quelques rares desservants, dont les paroisses n'ont jamais eu de Missions, déclarent en souhaiter. Ce faisceau de témoignages prend tout son relief à la lumière des événements qui marquèrent, dans le Loiret, la Révolution de 1830 : le peuple s'en prit, plus qu'à toute autre chose aux croix des missions ! A Orléans, dans la nuit du 5 au 6 septembre, la croix érigée « à l'époque de la mission de 1824, sur le petit cloître sud de (la cathédrale) Sainte-Croix fut sciée et transportée à l'intérieur » de l'église. Le *Journal du Loiret* commente : « Le peuple comprendra que ce n'est point en haine, mais bien dans l'intérêt de la religion qu'une telle mesure a été prise et ce n'est point une croix, mais la croix plantée par les jésuites que l'on a voulu supprimer » (15). A Orléans toujours, « le vendredi 18 février 1831, la croix de mission plantée devant St-Pierre-du-Martroi dû être enlevée à son tour car des citoyens menaçaient de la renverser » (16).

Montargis, où la dernière mission a été prêchée en 1826 (17), n'est pas en reste. En décembre 1830, le curé renoue avec l'usage interrompu depuis juillet de garder ses paroissiens à l'église après vêpres, de leur faire chanter des cantiques « sur des airs tout à fait mondains ». Il n'en faut pas plus pour réveiller « chez certains passants le souvenir de la propagande des Jésuites sous la Restauration. Furieux, les mécontents envahissent l'édifice aux accents de *La Marseillaise* et de *La Parisienne*. Les autorités accourues reprochent au prêtre de donner des exercices de mission sans l'assentiment municipal. Le calme renaît, mais, huit jours plus tard, le vicaire organise une réunion analogue à l'Hôtel-Dieu. Nouveau rassemblement et cris de « *A bas la mission !* ». La nuit suivante, des inconnus abattent la croix plantée à l'occasion du jubilé et la jettent à la rivière » (18). Tout ce qui, de près ou de loin, évoque les Missions et la Congrégation, chants, croix, tableaux même, est traîné aux gémonies. L'année suivante, en novembre, à Montargis encore, le curé se hasarde à arborer de nouveau dans l'église certains tableaux décrochés après les journées de Juillet, car ils passaient « comme les insignes de la Congrégation. Saisi de l'affaire, le conseil municipal décide que la disparition de ces objets s'impose si leur présence doit provoquer des troubles. Le dimanche suivant, des groupes hostiles s'assemblent à la porte de

(11) *Ibid.*

(12) *Ibid.*, notons qu'il s'agit dans cette dernière paroisse non d'une mission de la Restauration, mais de prédications datant de 1847. En effet, Mgr Fayet, qui avait été lui-même un missionnaire réputé, avait recommencé depuis 1843 de faire donner ces exercices dans les paroisses de son diocèse, en dépit des indications contraires.

(13) *Ibid.*

(14) *Ibid.*

(15) *Journal du Loiret*, 8 septembre 1830, cité par Louis NOTTIN, *loc. cit.*, p. 12.

(16) *Journal du Loiret*, 20 fév. 1831, *ibid.*

(17) Arch. Ev. Orléans, *Enquête* de 1850.

(18) *L'Ami de la Religion*, 30 déc. 1830, et *Journal du Loiret*, 23 déc. 1830, cités par Louis NOTTIN, *loc. cit.*, p. 86.

l'église. Le commissaire de police arrive en hâte et finit par obtenir du curé, d'abord hésitant, l'enlèvement des tableaux : tout rentre alors dans l'ordre » (19).

S'agissant des deux plus grandes villes du département la relation de ces incidents a été faite et nous est parvenue. Les allusions auxquelles se livrent encore en 1850 les curés des bourgs et les desservants de villages laissent penser que ces explosions de violence ne furent pas réservées aux villes. Dupanloup en tira la leçon lorsqu'il créa « l'œuvre des *Retraites paroissiales*, comme il les appelait modestement, écrit son biographe, pour ne pas effaroucher par le mot de missions ; mais, en réalité, c'étaient des missions » (20).

Celles de la Restauration avaient pénétré partout, même dans les villages reculés, même dans ces campagnes où l'on ne lisait pas les journaux — et pour cause ! — et où l'on n'avait « pas d'opinion » ; et elles avaient opéré ce prodige de dresser, contre le clergé d'abord et accessoirement contre la religion, des populations pacifiques, d'un naturel plus apathique que combattif. Comment ? Il faudrait, pour le savoir que les sermons des missionnaires nous soient restitués tels qu'ils furent prononcés (21). Mais les résultats que les Missions obtinrent dans le Loiret, attestés par des témoins aussi peu suspects que les curés eux-mêmes, mettent pour le moins en question l'opinion généralement reçue qu'un historien rapportait naguère en ces termes : « Que les missions aient le plus souvent produit l'effet recherché, c'est-à-dire un ébranlement dans l'opinion, un renouveau de vie chrétienne dans les âmes des fidèles, la réconciliation de nombreux chrétiens éloignés de la pratique des sacrements par la conscience de leurs fautes, il est impossible d'en douter ; les chiffres impressionnants des communions générales, l'activité des missionnaires au confessionnal, les manifestations d'enthousiasme et d'affection dont ils étaient souvent l'objet à leur départ, voilà des signes qui ne peuvent tromper ; il n'est pas jusqu'à la fureur des attaques dont ils furent l'objet de la part des incroyants qui ne témoigne de l'efficacité de leur action », et de parler plus loin des « conversions innombrables opérées par les missions » (22). Le même auteur fait, sans doute quelques réserves : les Missionnaires « prêtaient trop souvent le flanc aux critiques par leurs excès de parole », par la confusion de la politique et de la religion, qui « ne pouvait qu'être en définitive, funeste à l'Eglise » ; ils soulevèrent à juste titre la « colère des libéraux » (23) ; mais le point de désaccord avec nos textes se situe ailleurs. Il y a eu un « ébranlement dans l'opinion » certes, mais pas dans le sens d'« un renouveau de vie chrétienne dans les âmes fidèles » ; ce sont, dans l'Orléanais au moins, les pratiquants eux-mêmes que les missions ont fait fuir (24). « La pression morale exercée sur les autorités et, à travers elles, sur les populations, pour les obliger à prendre part aux manifestations » (25), pourrait peut-être expliquer tout à la fois « les chiffres impressionnants des communions générales » et la débandade des fidèles une fois les missionnaires partis, avec le relent d'anticléricalisme qui flotta dès lors dans nos campagnes.

(19) *Journal du Loiret*, 24 nov. 1831, cité par Louis NOTTIN, *loc. cit.*, p. 95.

(20) Abbé F. LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup*, t. II, p. 56.

(21) A cet égard, une prospection dans les Archives privées des Sociétés de Missionnaires, là où elles existent encore, serait sans doute du plus haut intérêt.

(22) BERTIER DE SAUVIGNY, *La Restauration*, Paris, 1955, pp. 436, 437 et 441.

(23) *Ibid.*, p. 437.

(24) Quelques statistiques religieuses, que nous nous proposons de présenter dans un travail en cours d'exécution, attestent une baisse de la pratique religieuse dans le Loiret entre 1820 et la Monarchie de Juillet. Quant à la « réconciliation de nombreux chrétiens éloignés de la pratique des sacrements par la conscience de leurs fautes », nous verrons dans ce même travail ce qu'il convient d'en retenir, s'agissant des campagnes orléanaises.

(25) BERTIER DE SAUVIGNY, *loc. cit.*, p. 437.

Si les missions, lors des événements de juillet 1830 font figure de bouc émissaire, elles n'épuisent pas le ressentiment populaire. Les troubles qui eurent lieu dans le Loiret affectèrent d'autres formes. Aucun attentat n'est, à notre connaissance signalé contre les églises, mais c'est partout, de la part des masses populaires et de la paysannerie des villages, l'explosion de cet anticléricalisme latent, contenu jusqu'alors par les autorités et la police (26). 1830 renvoie, en écho à 1815, le cri de « A bas les prêtres ! ». A Orléans, ceux-ci, pris de panique, troquèrent momentanément, comme leurs confrères parisiens, l'habit ecclésiastique contre des vêtements laïques. Aucune violence à leur égard, semble-t-il, ne fut néanmoins exercée. Mais il en alla tout autrement dans les campagnes où les curés menacés veulent en si grand nombre abandonner leurs presbytères que Mgr de Beauregard dût leur adresser le 18 août une lettre confidentielle pour les prier de n'en rien faire : « Continuez, Messieurs, écrivait-il, à remplir vos fonctions, même celles de l'instruction ; mais prenez soin de ne rien dire qui ait des rapports avec l'ordre présent des affaires publiques... Le présent vous est à peine connu ; ne donnez rien aux prévisions de l'avenir : le silence, si profitable en toutes rencontres, est un devoir dans le temps présent » (27).

Le clergé diocésain n'oubliera pas que cette année 1830 fut pour lui l'année de la peur : qu'il s'agisse des enquêtes épiscopales de 1850 ou de 1859 (28), un très grand nombre de curés et desservants la mentionnent comme un tournant redoutable, le plus redoutable de tous dans l'évolution de leurs paroissiens et l'un d'eux n'hésite pas à écrire, que la cause du mal, « c'est d'abord la révolution de 1793, mais, beaucoup plus encore, celle de 1830 » (29).

Cette gradation surprend à première vue, l'examen des textes la justifie. L'enquête de 1859, pour laquelle malheureusement ne subsiste qu'une partie des réponses, comporte une série de question sur la Grande Révolution. Les récits des curés ruraux font apparaître que, si le diocèse compta un nombre important d'assermentés entraînés par l'exemple de l'évêque Mgr de Jarente, le clergé des campagnes n'eut pas à souffrir de l'attitude des fidèles : il trouva aide et protection auprès d'eux, et les rares extrémistes qui s'en prirent soit aux églises, soit au clergé, se désignèrent pas là au ressentiment des populations.

Le climat de 1830 est tout différent : la haine des masses, qui paraît remonter, on l'a vu, à l'époque des premières missions, explose et se donne libre cours. Le clergé est directement visé et essuie partout l'orage. Que sa solidarité avec les missionnaires y soit pour quelque chose, cela ne paraît pas faire de doute, mais il y a plus grave : l'identité d'état d'esprit avec eux.

Vacant de 1810 à 1819, l'évêché d'Orléans échut sous la Restauration à deux aristocrates dont le premier, Mgr de Varicourt, mourut au bout de trois ans et dont le second, Mgr de Beauregard prit possession du siège en 1823 et l'occupait de la 74^e à la 90^e année de son âge ; il fut un vrai prélat d'Ancien Régime, à en juger par les collaborateurs dont il s'entoura. Nous avons déjà cité un fragment de la *Note assez remarquable sur l'Etat de la Religion* dûe à la plume de l'un de ceux-ci. On y lit encore : « La Religion catholique n'a aucun contact avec les lois, elle n'est ni nommée, ni invoquée dans aucun acte public, les administrations

(26) Le rapport du gendarme de Bellegarde dont nous avons fait état ne s'ensevelit pas dans les cartons avant d'avoir jeté feu et flammes dans le département.

(27) Cf. L. NOTTIN, *loc. cit.*, pp. 11 et 12. Le texte de Mgr de Beauregard, cité sans référence, paraît extrait de l'ouvrage mentionné à la fin du chapitre, p. 13 : *Mémoires de Mgr J. Brumauld de Beauregard, évêque d'Orléans... précédés de sa vie, écrite sur des notes et des documents authentiques*, 2 vol., Poitiers, 1842.

(28) De cette dernière, des fragments seulement subsistent aux Arch. de l'Ev. d'Orléans.

(29) Curé de Mainvilliers, Enquête de 1859, Arch. Ev. Orléans.

sont imprégnées de préjugés contre les ministres qui montrent quelque zèle... Le Gouvernement n'a rien fait, rien prescrit qui montrât au peuple qu'il veut maintenir la religion ni a été zélé pour le maintien des mœurs... Voilà à quoi l'insouciance des ministres a réduit un moyen puissant de rétablir les mœurs et la soumission du peuple » (30). Si l'on songe que cet écrit date de 1827 et que le Gouvernement incriminé est celui de Charles X, on demeure confondu : jusqu'où pouvait donc aller l'exigence du clergé ? (31). Il ne tendait à rien moins qu'à faire table rase de la Révolution et à rétablir, avec la pratique obligatoire, « la soumission du peuple ». Or celui-ci, si confusément que ce soit, a pris conscience de son affranchissement et, par réaction, aspirera de plus en plus, sous la Monarchie de Juillet, à affirmer son autonomie, comme de nombreux textes nous le montrent. Aux alentours des années 30, ce sont donc deux mondes qui s'affrontent : celui de l'Ancien Régime est personnifié par un clergé dont l'âge moyen demeure élevé et qui marche à reculons dans l'histoire, les yeux tournés vers l'ancien ordre des choses. L'apport des nouvelles promotions sacerdotales s'est fait sentir sans modifier les données du problème, car le jeune clergé a été formé sous la direction de Mérault de Bizy qui prit une telle part au relèvement du Grand Séminaire — dont il assumait la direction pendant une trentaine d'années — qu'il mérita d'être appelé « le père du clergé orléanais ». De cinq ans l'ainé de Mgr de Beauregard, il est, lui aussi, un aristocrate d'Ancien Régime et s'efforce d'inculquer aux jeunes clercs l'horreur du monde nouveau issu de la Révolution. Il y réussit parfaitement comme en témoignent les échantillons, imprimés ou manuscrits, des œuvres de ses disciples parvenues jusqu'à nous, Mgr Dupanloup, ayant, dès le début de son épiscopat encouragé les prêtres à s'exprimer. Les plus distingués d'entre eux, les abbés Méthivier, Bardin, Laveau, ne parlent pas autrement que les pauvres desservants de villages de l'enquête de 1850, encore qu'ils le fassent sous des formes plus enveloppées. Les idées de 89 sont le mal absolu, il n'y a de salut que dans la soumission du peuple sous la houlette, sinon la férule d's pasteurs ; plus il vivra à l'écart, plus il sera préservé des courants du siècle, plus il sera ignorant, mieux cela vaudra. A propos des écoles d'adultes, le desservant de Sennely écrit : « Je ne ferai rien pour qu'il y en ait, moins on sait lire et moins on lit de mauvais livres. La science est donc mauvaise ? nuisible ? oui, pour beaucoup — on la donne trop mal. Nos meilleurs gens sont ceux qui ne savent ni lire ni écrire » (32). Le desservant de Montbourg renchérit : « L'instruction primaire fera qu'on lira les mauvaises productions et qu'on deviendra pire » (33).

L'« esprit de domination du Clergé », déjà dénoncé par Bonaparte, ne s'affirme-t-il pas ici plus encore hors de saison, non seulement sous la forme du cléricalisme politique, sous laquelle il est le plus fréquemment stigmatisé, mais sous un aspect plus subtil, celui du maintien des masses dans une tutelle dont elles ne doivent pas sortir. Plutôt que de les aider à franchir le pas en restant chrétiennes, possibilité que le clergé récuse *a priori*, il s'oppose de toutes ses forces à leur émancipation. A l'heure où la bourgeoisie et la paysannerie se réclament de la Révolution — dont elles ont été les grandes bénéficiaires —, le clergé personnifie dans les campagnes la réaction et alimente ainsi l'anticléricalisme. La liberté

(30) Arch. Ev. Orléans, carton Mgr de Beauregard.

(31) Bertier de Sauvigny cite un texte analogue tombé de la plume du cardinal de Clermont-Tonnerre, archevêque de Toulouse, qui écrivait en 1825 : « Nous avons bien à gémir sur l'état de l'Eglise et sur le peu de disposition de ceux qui nous gouvernent en faveur de la religion », et en 1826 « Les ennemis du bien se tairaient bientôt si on leur faisait sentir la force de l'autorité », *loc. cit.*, pp. 438-440.

(32) Arch. Ev. Orléans, Enquête de 1850, Doyenné de la Ferté.

(33) *Ibid.* Doyenné de Châtillon-sur-Loing.

d'opinion laissée par la Monarchie de Juillet permettra à ce phénomène de développer toutes ses conséquences.

Car l'histoire religieuse de nos campagnes se désolidarise nettement dès lors de celle de la capitale et leurs courbes d'évolution divergent depuis 1830. Si la Révolution de Juillet est, pour une partie du haut Clergé et de l'intelligentzia catholique matière à réflexions ; si, avec la séparation du trône et de l'autel, la naissance du catholicisme libéral et du catholicisme social deviennent possibles dans les milieux parisiens, rien de semblable ne se produit dans le Loiret (34). Aucune « autocritique » ne trouble la bonne conscience des clercs : le monde et les événements ont eu tort, pas eux. La Révolution de 1830 creuse seulement un peu plus le fossé qui les sépare de leur temps. Dans le diocèse aucune voix autorisée ne s'élève pour chercher à dégager des leçons : l'octogénaire Mgr de Beauregard, qui occupera le siège d'Orléans jusqu'en 1839, donne de simples conseils de prudence et de patience.

Cependant la partie ne se joue pas seulement entre clergé et peuple. Les notables ont leur mot à dire, qui sont à l'apogée de leur puissance ; selon que, dans les divers pays de l'Orléanais, ils opteront pour ou contre le clergé, l'anticlérisme sera freiné ou stimulé.

En Beauce, dans le Gâtinais et, à un moindre degré, dans la Forêt d'Orléans, grande et petite bourgeoisie ont le champ libre, car limitée en Beauce, plus étendue dans les deux autres régions, la grande propriété y est l'apanage des bourgeois, l'aristocratie y occupant le second rang. La grande bourgeoisie est représentée par les capitalistes fonciers, les uns rentiers, les autres appartenant aux professions libérales, magistrats comme Boyard, souvent aussi conseillers généraux, parfois députés. La petite bourgeoisie : notaires, médecins, petits fonctionnaires locaux, sans compter les gardes nationaux, appartient, sinon au même monde social, du moins au même univers intellectuel, et l'action des uns renforce celle des autres. Or « la classe bourgeoise et dominante » (35) est « voltairienne », comme le répète à l'envie le clergé. « Le Voltairianisme inondant nos villages..., l'autorité, les discours, les exemples des gros fermiers, des gens lettrés, du juge de paix, du notaire, du médecin, du jeune propriétaire, du riche commerçant venant à l'appui des doctrines meurtrières », c'est ainsi qu'une plume ecclésiastique résumera la situation (36).

D'autres insisteront sur les prises de position anticléricales de cette bourgeoisie : à Bellegarde « le prêtre (est) méprisé et regardé comme un importun dont on ne saurait trop se défier... Même vie, mêmes principes dans les notaires, les médecins et les professions analogues qui donnent le ton de nos petites bourgades » (37). Le curé de Trainou dénombre à son tour, parmi les principaux obstacles, « les études de notaires » (38). Les juges de paix se dépeignent eux-mêmes dans ces lignes tracées par l'un d'eux : « Le peuple est livré à une foule de superstitions plus ridicules les unes que les autres. Il faudrait créer une chaire de philosophie morale par canton. Les adultes mâles ne vont pas à l'église » (39).

(34) Du moins en ce qui concerne le haut clergé, car deux personnalités orléanaises se détachent, qui relèvent l'une du catholicisme social, Bigot de Morogues, grand propriétaire du Val d'Orléans, et l'autre du catholicisme libéral, de Cormenin, châtelain du Gâtinais. Mais leur influence sur leurs concitoyens paraît avoir été limitée et elle est nulle sur le clergé.

(35) Abbé MÉTHIVIER, *Mémoires d'outre-tombe d'un peuplier mort au service de la République*, Paris, 1850, p. 27.

(36) Abbé LAVEAU, *Le Curé de Campagne ou Moyens et Industries du zèle pastoral*, Paris, 1861. (Ouvrage rédigé en 1856), p. 4 ; cette page décrit la situation sous la Monarchie de Juillet.

(37) Bibliothèque Nationale, Département des Manuscrits, N. a. f. 24711, Note du Curé de Bellegarde (1865) décrivant la situation depuis la Monarchie de Juillet.

(38) Arch. Ev. Orléans, Enquête de 1850, Doyenné de Neuville-aux-Bois.

(39) Arch. Nles, C 957 Loiret : Enquête sur le travail agricole et Industriel, 1848, canton de Château-Renard.

Que reproche au clergé cette intelligentia des campagnes ? Boyard, Président à la Cour Royale d'Orléans, membre du Conseil Général du Loiret en 1836, grand propriétaire foncier du canton de Courtenay, se charge de nous l'apprendre. C'est d'abord *son esprit de domination* : « Dans presque toutes les communes qui ont des fabriques d'église, il existe des abus qui viennent du peu de lumière des fabriciens et de la domination qu'exerce toujours, sur des hommes qui doutent de leur force et de leur droit, un prêtre qui tend toujours au même but, parle haut et décide en maître » (40) ; et plus loin : « Il y existe (à St-Hilaire-les-Andréis) une haine énergique contre le privilège et l'absolutisme, de quelque manteau qu'il soit couvert », ce manteau devenant transparent lorsque l'auteur ajoute « point d'idées religieuses » (41).

Ce sont ensuite les prestations financières, nouvelle forme de la dîme, qu'impose le clergé aux communes rurales. « D'après les états de traitements, le clergé coûte aux communes 64.000 francs, sans y comprendre les subventions, les quêtes, le casuel, l'intérêt du prix des presbytères et leur entretien ou le loyer des maisons occupées par les desservants ; ce qui peut être évalué à 700 francs par commune et donne pour les 64 ayant curé ou desservant, une somme de 44.800 francs à ajouter à celle ci-dessus et aux autres contributions de toute nature » (42).

Sur ces deux thèmes, la bourgeoisie centrera ses attaques et obtiendra d'autant plus facilement l'audience des masses rurales qu'elle exerce sur elles une grande influence. La majorité des desservants le reconnaît et le déplore dans l'enquête de 1850. « Que les personnes dont ils dépendent leur donne (sic) l'exemple... et ne leur prêche pas continuellement l'impiété la plus désolante » (43) ; « les exemples leur manquent de qui devrait leur en donner » (44), car il est impossible d'établir aucune habitude religieuse « dans la classe aisée et dite bourgeoise » (45). Le texte du desservant de Montbourg est particulièrement révélateur : « Les scandales de la haute classe ont perdu nos campagnes. Si M. un tel est sauvé, disent-ils, je n'ai rien à craindre, il y est plus intéressé que moi ! !... Ils ont sans cesse les riches devant les yeux. Je suis convaincu que la classe riche seule, sincèrement revenue à la pratique de la religion, peut ramener la campagne à la vertu... La vie extérieure et même intérieure du riche est le grand livre que tous nos paysans s'appliquent à feuilleter, et malheur aux riches s'ils continuent à négliger la religion qui leur est pourtant si favorable » (46). Abandonnant à son auteur la responsabilité de sa dernière assertion, nous retiendrons surtout le mimétisme dont les paysans font preuve à l'égard des bourgeois. Les progrès réels, quoiqu'encore timides, de l'instruction populaire, opérés sous la Monarchie de Juillet par les lois scolaires de Guizot, facilitèrent l'osmose intellectuelle. Le colportage bat son plein : « Ce bagage de leurs sottises », écrira le curé de Baccon en parlant de ses paroissiens, « est le fruit des opuscules voltairiens, déistes et impies que le colportage a répandus... avec profusion dans nos campagnes durant plus d'un quart de siècle » (47). L'arsenal du colportage bombarde la région de ces

(40) BOYARD, *loc. cit.*, p. 15.

(41) Id. *ibid.*, p. 99.

(42) Id. *ibid.*, p. 15. Rappelons que la Statistique de Boyard ne concerne que l'arrondissement de Montargis.

(43) Arch. Ev. Orléans, Enquête de 1850, desservant de St-Maurice-sur-Fessard, Doyenné de Montargis.

(44) *Ibid.*, desservant de St-Jean-le-Blanc, Doyenné d'Olivet.

(45) *Ibid.*, Curé de Puiseaux.

(46) *Ibid.*, desservant de Montbourg, Doyenné de Châtillon-sur-Loing.

(47) Arch. Nles, Dépt. Manuscrits n. a. f. 34711, Curé de Baccon (1865) ; cf. aussi l'abbé BARDIN : « un colportage savamment organisé s'abattit sur nos campagnes comme les vautours sur un champ de bataille », *loc. cit.*, F° 20.

tracts anticléricaux parfaitement représentatifs des griefs bourgeois : *Le Curé Mellier* et *La Religion d'Argent* (48).

Les résultats sont conformes à ce qu'on en pouvait attendre. L'anticlérisme instinctif de 1830 devient plus conscient, plus motivé, le joug sacerdotal plus impatiemment supporté : « Les paroissiens croient que les prêtres veulent (sic) les mener, les dominer, voilà leurs expressions » (49) ; ils refusent l'instruction religieuse « parce que le curé les dominerait et ils ne veulent pas être dominés en quoi que ce soit » (50) ; « ils sont animés par une certaine fierté et l'esprit d'indépendance surtout du côté (traduisez : de la part) des riches » (51), « ils ne veulent dépendre de personne » (52). La confession, considérée comme le signe par excellence de cette subordination, est honnie, les hommes l'interdisent à leurs femmes, au besoin avec des arguments frappants (53).

Tandis que des prêtres, même éclairés, déplorent l'affranchissement populaire « de la tutèle (sic) des grandes familles qui se faisaient gloire de respecter la religion et de la faire respecter à leurs vassaux » (54), le peuple riposte en traitant « d'esclaves... les domestiques des grandes maisons qui pratiquent » (55). Aussi les curés jugent-ils l'« insubordination à son comble » (56).

Dans le même temps, les communes rurales boycottent les appels de fonds venant du clergé : « la fabrique... n'obtient qu'avec d'extrêmes difficultés des subventions légères de la caisse municipale » (57) ; « il faudrait que M. le Curé ne fut point regardé dans le pays comme ayant signalé toutes ces réparations pour tant nécessaires » à l'église, écrit le dit curé soucieux de se couvrir (58).

Le sacerdoce n'est plus qu'un métier (59) et un métier décrié : à Montigny on a des « préventions contre le prêtre » (60) ; sinon honni ; « il n'est pas facile de les aborder, tant l'abord, au moins du plus grand nombre, est farouche. Les ecclésiastiques passent rarement dans la paroisse sans être insultés » (61) ; « chez un certain nombre de la haine pour la religion et ses ministres » (62).

A cette aversion contre les prêtres ont contribué aussi accessoirement les scandales donnés par quelques-uns d'entre eux. C'est un motif sur lequel le clergé se plaît à insister, comme s'il trouvait une consolation dans ce transfert à des causes accidentelles d'un état de fait qu'il ne s'explique pas, se rendant peu compte que le retentissement même des scandales — qui existèrent de tout temps — est lié au crédit ou au discrédit dont les clercs sont entourés. Comme beaucoup de ses confrères, le desservant de Trainou met au premier rang des « obstacles » : « le scandale malheureusement donné par des prêtres qui ont admi-

(48) Cf. pour le premier *L'Enquête de 1850* ; ce libelle paraît avoir été particulièrement répandu en Beauce ; pour le second, ce texte de l'abbé LAVEAU : les paroisses « ont été ravagées... par le libelle le plus désastreux peut-être que l'enfer ait vomi sur la terre : *La religion d'argent* », *loc. cit.*, p. 205.

(49) Arch. Ev. Orléans, Enquête de 1850, Desservant de Menestreau, Doyenné de la Ferté-St-Aubin.

(50) *Ibid.*, Desservant du Chaumont, Doyenné de Bazoches.

(51) *Ibid.*, Desservant de la Chapelle sur l'Avéron, Doyenné de Châtillon-sur-Loing.

(52) *Ibid.*, Desservant de Batilly, Doyenné de Beaume-la-Rolande.

(53) *Ibid.*, Desservant de Paucourt, Doyenné de Montargis ; de Batilly, etc.

(54) Ms. de l'abbé BARDIN, *loc. cit.*, fo 22.

(55) Arch. Ev. Orléans, Enquête sur le zèle pastoral, Curé de Chevilly (1856).

(56) Arch. Ev. Orléans, Enquête 1850, Desservant de Trainou, Doyenné de Neuville-aux-Bois.

(57) *Ibid.*, Doyenné de Beaune-la-Rolande.

(58) *Ibid.*, Desservant de Batilly.

(59) *Ibid.*, Desservant de Boulay, Doyenné d'Ingré.

(60) *Ibid.*, Desservant de Montigny, Doyenné de Bazoches.

(61) *Ibid.*, Desservant de Briarre.

(62) *Ibid.*, Desservant de Dimancheville, même Doyenné.

nistré cette paroisse » (63). « A la campagne on est moins éclairé, par conséquent on se scandalize (sic) plus tôt », insiste l'abbé Bardin, qui développe : « Les campagnes sont en général prévenues très défavorablement sur le compte des prêtres. Le souvenir des quelques scandales arrivés dans un pays ou aux alentours...; une foule de mauvais bruits mis en circulation par la malignité de quelques vils calomniateurs et accrédités dans les masses malgré leur improbabilité, leur impossibilité même, ont contribué dans de lamentables proportions à diffamer le sacerdot ce et à rendre au moins suspects les hommes les plus vertueux et les plus irréprochables » (64).

L'anticléricalisme du Gâtinais a soulevé, dans les premières années de la Monarchie de Juillet, un scandale de nature spéciale, avec l'établissement, dans quelques paroisses, des prêtres de l'abbé Châtel. Nous avons réservé jusqu'ici cet épisode car les textes qui s'y rapportent éclairent d'un jour particulièrement vif ce qui a été dit ci-dessus (65).

Profitant de la vacance de la cure, maire, adjoint, conseillers municipaux et notables de Paucourt (canton de Montargis) s'assemblèrent le 9 janvier 1831 et prirent les décisions suivantes, dont les *considéran*ts ne sont pas les éléments les moins remarquables :

« Vu l'article 5 de la charte, *chacun professe sa religion* ;

« Considérant que depuis nombre d'années l'autorité ecclésiastique de notre département a toujours envoyé dans les communes des prêtres dont les opinions et la conduite étaient en opposition ouverte avec les besoins du siècle et les institutions libérales de la France ;

« Avons arrêté et arrêtons ce qui suit :

1^o Les habitants de la Commune de Paucourt sont et demeurent affranchis de tout pouvoir spirituel émanant de l'Evêque d'Orléans et de la Cour de Rome ; ils adhèrent librement aux principes religieux et patriotiques de l'*Eglise catholique française* établie à Paris.

2^o M. l'abbé Morandel est institué Pasteur de Paucourt ; il est mis en possession de l'église paroissiale, du presbytère et de tous les objets concernant la célébration du culte » (66).

Les campagnards de Paucourt n'avaient pas fait un geste isolé : les paroisses voisines de la Selle-en-Hermois (canton de Courtenay), Louzouer (même canton) la Chapelle St-Sépulchre (canton de Montargis) également vacantes, avaient so li-, cité, la première le 25 décembre 1830, les deux autres le 26 décembre, des pasteurs de l'abbé Châtel. Thorailles (canton de Courtenay) imitera peu après cet exemple. La Selle-en-Hermois reçoit l'abbé Villa, intronisé par le maire au début de février 1831, à peu près en même temps que Marandel à Paucourt. Mgr de Beauregard se plaint au Préfet et au Procureur Général de cette intrusion. L'affaire va jusqu'au Ministre des Cultes, lequel donne des instructions au préfet de

(63) *Ibid.*, Doyenné de Neuville-aux-Bois.

(64) *Loc. cit.*, f^o 99.

(65) L. NOTTIN dans son ouvrage déjà cité est notre informateur d'autant plus précieux qu'il a rédigé ce chapitre intitulé *La Vie Religieuse en Gâtinais, les curés de M. Châtel* (pp. 88 à 91) à l'aide de sources aujourd'hui disparues, le dossier M. 1043 des Archives Départementales du Loiret. (Les desservants des paroisses en question confirment dans l'*Enquête* de 1850 le passage des ...« prêtres de Châtel » sur les lieux). Notre auteur utilise aussi les journaux locaux de l'époque : *Journal du Loiret*, le *Messager Orléanais*, l'*Orléanais* ainsi que l'*Ami de la Religion*.

(66) *Loc. cit.*, p. 88. Le dit abbé Marandel est un prêtre de l'*Eglise Catholique française*, envoyé par Châtel.

Riccé, que celui-ci rend publiques : « Dans l'état actuel de la législation, il est... impossible que des prêtres qui s'affranchissent de la juridiction épiscopale puissent être mis en possession des églises et des presbytères ». Néanmoins le préfet est incapable de faire exécuter ces instructions. Le 20 février 1831, le maire de la Selle-en-Hermois, après consultation de ses administrés, déclare que M. Villa jouit de l'affection des habitants qui sont unanimes à vouloir le conserver. Une tentative faite par le sous-préfet de Montargis, accompagné d'un lieutenant de gendarmerie, tourne à sa confusion, et c'est M. Châtel en personne qui préside la première communion. Pour la Pentecôte, à son défaut, c'est M. Moyne, autre prêtre de l'*Eglise française*, résidant à Montargis, qui est invité. Mais un désaccord survenant entre Villa et Moyne, la gendarmerie intervient le 8 juin 1831, et cet incident se termine devant le tribunal correctionnel de Montargis.

Dans leur attachement aux « prêtres de Châtel », les paroisses de la Selle-en-Hermois, la Chapelle St-Sépulcre, et Thorailles tiennent bon. Elles se soucient du leur assurer un traitement et pétitionnent à la Chambre des Députés ; leurs pasteurs « ne doivent pas mourir de faim, au milieu des veuves et des orphelins dont ils essuient les larmes. Qu'ils vivent au moins des miettes qui tombent de la table somptueuse de ces prélats à cumuls, gorgés d'or et d'honneurs, à la honte du code évangélique ! ».

En désespoir de cause, Mgr de Beauregard s'adresse à Casimir Périer. Avec l'énergie qui le caractérise, celui-ci prend la chose en mains et le nouveau préfet du Loiret, Saulnier, plus résolu que de Riccé, aura raison des récalcitrants. L'année 1831 ne s'achève pas sans que prenne fin le schisme de ces paroisses du Gâtinais, non de gré mais de force. La paroisse de Chuelles garda, quelque temps aussi, un « prêtre de Châtel » (67).

Cet épisode prouve à l'évidence que le ressentiment qui anime les masses est tourné contre les prêtres bien plus que contre la religion. En d'autres termes, il s'agit d'anticléricalisme plus que d'antireligion. Ce n'est pas la suppression du culte que veulent les paysans du Gâtinais, mais ils exigent des curés qui leur conviennent. On objectera qu'ils les choisissent dans une Eglise schismatique ! Mais, pour qui connaît le niveau de culture religieuse, ou plutôt de totale inculture « chrétienne », de ces campagnards, le fait cesse de surprendre. Ce n'est pas ici le lieu de s'étendre sur ce point ; qu'il nous suffise d'avancer ce dont nos recherches nous ont convaincu : chez eux règne une mentalité de « primitifs » qui ont besoin de conjurer par le surnaturel les forces contraires. A cela se borne, à quelques exceptions près bien sûr, la religion des individus. Quant aux collectivités, la tradition culturelle fait partie de leur fierté, témoin ce mot des habitants de Charmont qui, en dépit de leur « orgueil insupportable », se sentent dans un « état précaire... par rapport à M. le Curé, qui pourrait, disent-ils, *humilier la Commune* en lui refusant l'honneur et les *cérémonies du culte* » (68). Laissons la parole aux desservants : les autres motifs auxquels ils attribuent l'attachement des paysans à la religion ne sont pas moins édifiants ; « il faut une religion pour faire aller un peu le commerce, pour retenir un peu la jeunesse... on trouve bon qu'il (le curé) dise aux enfants d'obéir à leurs parents, aux domestiques de ne pas voler leurs maîtres » (69). Parti d'un tout autre point de vue, Boyard conclura de la même manière : « Il y a des habitudes, des pratiques, mais point d'idées

(67) Arch. Ev. Orléans, Enquête de 1842.

(68) Arch. Ev. Orléans, Enquête de 1850, Desservant de Léouville, Doyenné de Bazoches.

(69) *Ibid.*, Desservant de Villamblain, Doyenné de Patay. Remarquons au passage que Voltaire ne parlait pas autrement : « Je veux que mon procureur, mon tailleur, que mes valets, que ma femme croient en Dieu, et je m'imagine que j'en serai, moi, moins volé et moins cocu ».

religieuses » (70). A ces pratiques, les paysans gâtinais et beaucerons tiennent cependant ; ils demeurent des pratiquants saisonniers.

Ceux du Val de Loire et de la Sologne regimberont beaucoup moins sous l'aiguillon du prêtre. L'influence des notables s'y exerce en sens contraire. La Sologne, en effet, appartient toute entière à la grande propriété, surtout aristocratique, et, chassée de Paris par la Révolution de 1830, la noblesse légitimiste vient boudier sur ses terres le nouveau régime, elle y renforce son influence. A défaut de l'union du trône et de l'autel, c'est ici celle de la noblesse et du clergé qui continue ; l'une étayant l'autre. Aussi la protestation du desservant de Menestreau (71) reste-t-elle isolée ; les Solognots ne bronchent pas et ne préoccupent pas leurs curés.

Les paysans du Val, de celui d'Orléans surtout, car le Giennois subit bien davantage l'influence du Gâtinais, sont placés dans des conditions analogues à celles de la Sologne : la grande propriété encadre partout les petits vigneron et les grands notables sont des nobles. Ainsi s'explique que tous les textes relatifs à l'anticléricisme, que nous avons cités, émanent des régions situées au Nord de la Loire, de ces régions beaucoup plus accessibles aussi, géographiquement parlant, aux idées nouvelles. Nos investigations ne nous ont rien fait découvrir de semblable pour le sud du département, avant 1848.

Cette nouvelle secousse modifiera les données du problème avec l'explosion des luttes sociales, au cours desquelles le clergé se trouvera dans le Loiret, une fois de plus, de l'autre côté de la barricade, opposé aux masses paysannes. Mais un nouveau clivage social en résultera aussi, avec un partiel renversement des alliances, la grande bourgeoisie rejoignant les positions du clergé. C'est une autre phase de l'histoire de l'anticléricisme qui commence, dont nous avons étudié ailleurs le premier épisode, celui des années 1846-1852 (72). Qu'il nous suffise de remarquer ici que la différence des attitudes populaires à l'égard de la religion et des prêtres à Paris et dans le Loiret, en février 48, différence qui nous avait frappée, pourrait bien trouver son explication dans l'évolution divergente parcourue sous la Monarchie de Juillet par le clergé parisien et celui du diocèse d'Orléans, ce dernier n'ayant rien appris, ni rien oublié, depuis 1830.

Toujours est-il que la seconde moitié du siècle s'ouvre pour lui sous de sombres auspices. Boyard avait écrit en 1836 : « le pouvoir sacerdotal est anéanti et il fait de vains efforts pour se reconstituer : au prône, hors du prône, il proclame hautement qu'il n'y a plus de religion... ses luttes avec l'autorité civile tournent contre lui-même » (73). Les prêtres les plus distingués des premières années de l'épiscopat de Mgr Dupanloup (74) renchérisse : doctrine ignorée, pratique négligée, « la voix du pasteur méconnue et le pasteur lui-même ne fixant plus l'attention que par le mépris peut-être et la haine qui s'attachent à sa personne » (75). Ils découvrent chaque jour de nouveaux motifs d'animosité à leur propre égard ; « à la campagne on est plus soupçonneux..., on est plus jaloux : le bien-être du pasteur excite l'envie d'une population malheureuse qui vit au

(70) *Loc. cit.*, p. 102.

(71) Cf. *supra*, note 49.

(72) « Les caractères de la crise sociale et politique de 1846 à 1852 dans le département du Loiret », article à paraître dans la prochaine livraison de la *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*.

(73) *Loc. cit.*, p. 15.

(74) Il prit possession du siège d'Orléans en décembre 1849.

(75) Abbé LAVEAU, *loc. cit.*, p. 3.

jour le jour et ne mange qu'un pain noir détrempé de beaucoup de sueurs ; elle se venge à coups de langue d'une position qui contraste si fortement avec la sienne » ; en conclusion, « il y a deux points surtout à l'égard desquels on affecte d'être incrédule : ...la foi et les mœurs. En ce qui concerne la foi, on va répétant que le prêtre ne croit pas un mot de ce qu'il enseigne et qu'en prêchant tous les dimanches il fait son métier et gagne son argent : en ce qui touche aux mœurs, on ne craint pas d'affirmer que s'il réussit à garder les dehors, il sait bien se dédommager en secret d'une contrainte nécessaire et qu'étant homme, il a les passions de tous les hommes et cherche, comme eux, mais plus secrètement, à les satisfaire. Voilà l'opinion qu'on a du prêtre dans toutes les campagnes d'où l'esprit religieux est banni » (76).

Telle est l'écume que laisse sur les plages de l'Orléanais à l'aube du Second Empire, la vague d'anticléricalisme qui avait soulevé nos paysans depuis la Restauration.

Christianne MARCILHACY.
(C.N.R.S.).

(76) Abbé BARDIN, *loc. cit.*, f° 99.

NOTES

SUR LA SITUATION RELIGIEUSE DE LA FRANCE EN 1848

*d'après l'enquête cantonale
ordonnée par le Comité du Travail*

LES documents sur lesquels est basé l'article qui va suivre font partie d'une enquête effectuée dans le monde du travail en 1848 et 1849, et portant sur le travail industriel et agricole en France (1). Cette enquête se situe dans la ligne d'orientation née de la Révolution de 1848 qui réclame la promotion de la classe ouvrière. Le député Billault, le 16 mai 1848, en déposant un projet de décret organisant l'enquête s'exprime ainsi : « Sur la question du travail, il faut que le Comité du Travail agisse, agisse énergiquement, et qu'on le sache, et que cela se voit » (2). Cette opinion refléta sans doute celle de la Chambre presque toute entière, puisque, le 25 mai 1848, l'Assemblée Nationale adopta le décret suivant sans discussions (3), quant au principe impliquant la nécessité d'ouvrir une enquête.

L'Assemblée Nationale :

« Considérant qu'il importe d'organiser activement et efficacement l'étude de la question du travail en faisant appel à toutes les intelligences et à tous les hommes pratiques,

« Voulant d'ailleurs donner aux travailleurs une preuve de sa vive sollicitude sur leur sort, et sa ferme volonté de résoudre les questions qui les concernent,

« Décrète :

« Art. Premier : « une enquête sur la question du travail agricole et industriel est ouverte sur toute l'étendue du territoire de la République » (4).

L'idée de procéder à une enquête permettant de connaître mieux les conditions de vie des travailleurs français n'est pas nouvelle : « elle émane du parti démocratique, constamment réclamée par lui depuis 1830 ; il y a trois ans qu'elle a été présentée à la Chambre Royaliste, il y a trois ans que revêtue de 200.000

(1) Archives Nationales, C 943 à C 969.

(2) 16 mai 1848 (*Moniteur Officiel*, 17 mai 1848).

(3) Les discussions ne portèrent que sur des points de détail.

(4) 25 mai 1848 (*Moniteur Officiel*, 26 mai 1848).

signatures, elle resta à la porte de l'enceinte législative, sans pouvoir y pénétrer (5). La Révolution de 48 amène les conditions favorables à l'ouverture de l'enquête. Mais la Commission du Luxembourg réclame avant tout la création d'un Ministère du Travail. L'enquête ne semble être pour elle qu'un point de détail parmi de vastes projets. Après l'échec des travaux de la Commission, l'Assemblée Nationale prend le relai. Les députés décident d'agir. Tous semblent d'accord sur ce point. Du moins le proclament-ils :

« ... (c'est) un devoir sacré de s'occuper sans retard de l'amélioration du sort des travailleurs... » (6).

« De toutes les questions, celle de l'organisation du travail et des travailleurs est l'une des plus importantes ».

Pendant un mois, du 6 mai — date de la première proposition de création d'un comité d'enquête déposée sur le bureau de l'Assemblée par Wolowski — jusqu'au 25 mai — date du vote instituant l'enquête par décret —, la question du travail va revenir très souvent à l'ordre du jour de l'Assemblée. Le projet de création d'un ministère du travail soutenu par Louis Blanc, n'étant pas retenu, le 12 mai « est nommée une commission de 36 membres chargés de procéder immédiatement à une enquête sur la situation des travailleurs industriels et agricoles, et de proposer les mesures destinées à améliorer cette situation » (7). Cette commission, dont font partie Louis Blanc, Waldeck-Rousseau, Considérant entre autres, met sur pied en dix jours le projet de décret instituant l'enquête.

Le vote du 25 mai met en branle le dispositif prévu afin que l'enquête se déroule de façon satisfaisante. Un questionnaire très large est présenté dans chaque canton. Il comprend 29 questions portant sur de nombreux domaines (économiques, moraux, religieux, sociaux). Il a été décidé qu'une commission chargée de rassembler les renseignements et de rédiger les réponses serait réunie au chef-lieu de chaque canton. Cette commission, présidée par le juge de paix, est composée d'un délégué ouvrier et un délégué patron de chaque spécialité d'industrie. Elle est appelée « Commission d'Enquête ». Signalons déjà le rôle important, joué par les juges de paix au sein des commissions d'enquête. Arbitrant les débats, rédigeant les réponses, leur personnalité très souvent modératrice aura une influence sur la physionomie d'ensemble des résultats. La réunion des patrons et des ouvriers a un but précis : « Nous avons voulu mettre en présence deux intérêts qui doivent être conciliés et qui malheureusement semblent jusqu'ici avoir été tenus à l'état d'antagonisme » (8), déclare Waldeck-Rousseau, au cours des discussions précédant le vote. Un autre but de l'enquête est de se rendre compte exactement des améliorations qui peuvent être apportées au sort des travailleurs.

Ce programme impliquait une collaboration sérieuse de la population interrogée ; et aussi, une compréhension profonde des buts poursuivis, de la part aussi bien des patrons que des ouvriers, des industriels que des agriculteurs. La réalité fut toute autre. L'enquête échoua : « Il paraît que l'enquête n'a généralement pas répondu à ce que l'on attendait », écrit le juge de paix de Nonancourt (9). Très souvent elle n'eut pas lieu, soit parce que certains voyaient en elle un moyen

(5) Déclaration du député Flocon à l'Assemblée Nationale, le mercredi 10 mai 1848 (*Moniteur Officiel*, 11 mai 1848).

(6) Proposition de Wolowski ayant pour objet la création d'un Comité d'enquête, 6 mai 1848 (*Moniteur Officiel*, 7 mai 1848).

(7) Vendredi 12 mai 1848 (*Moniteur Officiel*, 13 mai 1848).

(8) Discussions précédant le vote du décret, 25 mai 1848 (*Moniteur Officiel*, 26 mai 1848).

(9) Archives Nationales, C. 943.

pour les ouvriers de faire des revendications, et de se dresser ainsi contre le patronat; soit par l'indifférence quasi totale de la population locale vis-à-vis d'une mesure dont elle ne comprenait pas l'utilité. Ainsi le Ministre de l'Agriculture et du Commerce signale le 12 septembre 1848 : « L'apathie des populations, l'absence des grandes industries manufacturières, et les fausses idées répandues par la mauvaise foi », comme étant de puissants obstacles au bon accomplissement de l'enquête (10). Les exemples où la population du canton manifeste une totale indifférence sont nombreux. Citons le canton de St-Pierre-le-Moutier (Nièvre). « L'enquête n'a pas lieu, il ne se présente pas même 20 personnes le jour de la convocation, personne ne veut s'en occuper » (11). Dans d'autres cantons l'hostilité se manifeste : canton de Frontenay (Deux-Sèvres) : « Les patrons et les ouvriers refusent de participer à l'enquête dont ils ne reconnaissent pas l'utilité. Ce refus provient certainement d'une injuste prévention répandue à dessein contre le but de l'opération », conclut le juge de paix (12). Enfin, dans la plupart des grandes villes, notamment à Paris, l'enquête est purement et simplement supprimée par les autorités elles-mêmes, pour raison de sécurité publique. En août 1848, le Préfet de la Seine écrit au Comité du Travail : « Il y aurait imprudence et témérité à réunir en ce moment les ouvriers sous un prétexte quelconque, et c'est avec unanimité que MM. les Maires de Paris demandent l'ajournement indéfini d'une mesure à l'occasion de laquelle aucun d'eux n'oserait répondre véritablement de la tranquillité publique de son arrondissement » (13).

Cependant une assez grande proportion de cantons a envoyé des réponses au Comité de dépouillement. Ce comité en cite les chiffres : la France renferme 86 départements, divisés en 363 arrondissements, qui comprennent eux-mêmes 2.847 cantons. 770 cantons n'ont pas envoyé de réponses. La commission de dépouillement a eu connaissance de 2.177 réponses (14).

La plupart de ces réponses sont souvent ou incomplètes, ou contradictoires, ou manifestement interprétées suivant les opinions de celui ou ceux qui les ont rédigées, des juges de paix en particulier, à qui avait été confiée l'organisation de l'enquête au sein de chaque canton. Très souvent, surtout dans les cantons agricoles, les membres de la Commission d'enquête, ayant mal compris le sens de certaines questions ou ne s'y intéressant pas, laissèrent au juge de paix le soin d'y répondre. Il en fut presque toujours ainsi dans le cas des questions posées sur l'état de l'instruction et de l'éducation morale et religieuse, questions embarrassantes pour les agriculteurs, généralement peu instruits. Les juges de paix interprétèrent les données qu'ils étaient à même de connaître, et firent une description très souvent subjective de la situation. L'ensemble donne cependant des indications très intéressantes sur les conditions de vie et l'état d'esprit du peuple français en 1848. Si le dépouillement de cette enquête avait été fait correctement, et, comme il avait été prévu, en vue d'une amélioration positive de la condition des travailleurs, ses enseignements auraient sans doute servi la cause ouvrière. Mais, en 1849, date des derniers envois de documents à la commission de dépouillement, l'enthousiasme de mai 1848 n'existait plus. L'Assemblée Nationale ne semble

(10) Archives Nationales, C. 943.

(11) Archives Nationales, C. 943.

(12) Archives Nationales, C. 943.

(13) Archives Nationales, C. 943.

(14) Les Archives Nationales conservent l'enquête faite dans 70 départements. Parmi eux, certains départements : Seine-et-Oise, Tarn, Tarn-et-Garonne ne comportent que des résultats très sporadiques. Les archives des autres départements ou se trouvent aux archives départementales, ou ont été soit détruites, soit dispersées. Les départements manquants sont : Charente-Inférieure, Creuse, Dordogne, Isère, Jura, Lot-et-Garonne, Haute-Loire, Manche, Haute-Marne, Mayenne, Orne, Pyrénées-Orientales, Seine-Inférieure, Haut-Rhin.

pas du tout se soucier des résultats de l'enquête. Cependant certains députés réclament qu'un rapport soit fait. Celui-ci est présenté en décembre 1850 par Lefebvre-Durufilé. Les conclusions du rapporteur sont sévères et sans doute injustes : l'enquête, votée dans un but démagogique a été un échec : trop vaste, mal dirigée, mal organisée, elle a abouti à des résultats statistiques et précis nuls, et ne mérite pas considération. Lefebvre Durufilé demande alors le dépôt des documents aux Archives du Ministère de l'Agriculture et du Commerce. Cela lui est accordé, malgré les protestations de deux membres de la commission de dépouillement : Pascal Duprat et Frachon. Transporté aux Archives de l'Agriculture et du Commerce, l'essentiel des documents fut ensuite transféré aux Archives Nationales (15).

Sur les 29 questions proposées, 4 sont consacrées à l'instruction de base, à l'instruction professionnelle, à l'éducation morale et à l'éducation religieuse. Les deux premières questions feront l'objet d'un article ultérieur (16). Nous présenterons seulement ici le dépouillement des questions se rapportant à l'éducation morale et religieuse. Des réponses se dégagent quelques thèmes autour desquels nous avons regroupé les plus intéressantes et qui peuvent être prises comme des indices sur la vie religieuse, dans les campagnes françaises tout spécialement, au lendemain de la révolution de 1848, et à la naissance du mouvement ouvrier (17).

Voici le libellé des deux questions sur l'éducation morale et religieuse dont les réponses seront examinées ici :

N° 20. « Quel est l'état de l'instruction parmi les travailleurs ? Combien sur 100 savent lire et écrire tant parmi les hommes que parmi les femmes ? ».

N° 21. « Quel est l'état de l'éducation morale et religieuse ? ».

S'agissant des réponses elles-mêmes, il convient sans doute de préciser une fois encore leur portée. Etant donné le mécanisme de l'enquête, et surtout, la relativement faible participation des délégués (patrons et ouvriers) pressentis, il est possible, voire probable que ces réponses représentent parfois, voire souvent moins la *situation réelle* des cantons de l'arrondissement, que l'*opinion des juges de paix* sur cette situation. Pour autant l'enquête du Comité prend allure d'un *sondage d'opinions* sur cet échantillon stratifié des « notables » français représentés à cette date par les juges de paix plutôt que d'une prospection auprès d'une population représentative de la population active du pays, comme était l'intention des instigateurs de l'enquête.

S'inspirant enfin du dépouillement qui est proposé ici, on a réservé pour une date ultérieure, une présentation géographique détaillée des résultats, présenta-

(15) Où ils ont été dépouillés partiellement et ont fait l'objet d'études en particulier de la part de :

R. GOSSEZ, *Le Département du Nord sous la II^e République*. 1488-1852, Lille, G. Leleu, 1904.

M. M. KAHAN-RABECQ, *Réponses du Département du Haut-Rhin à l'enquête faite en 1848, par l'Assemblée Nationale sur les conditions du travail industriel et agricole*, Paris, Presses Modernes, 1939.

H. RIGAUDIAZ-WEISS, *Les enquêtes ouvrières en France entre 1830 et 1848*, Paris, Félix Alcan, 1936.

(16) En outre une exploitation de la même enquête, antérieure et préparatoire à la présente exploitation a porté sur les questions (n° 15, 16 et 19) relatives aux degrés et formes de l'associationisme en France à cette date. Cette exploitation est présentée ailleurs : H. COURTOIS et D. ROCHER : « L'Associationisme français vers la II^e République, d'après l'enquête du Comité du Travail » in *Archives Internationales de Sociologie de la Coopération*, 1958, 4 (sous presse).

(17) Le libellé des réponses n'est pas toujours recopié in extenso, mais son contenu essentiel est reproduit textuellement.

tion (18) de nature à s'emboîter dans le bilan historico-géographique d'une sociologie de la religion des Français, tel qu'il a déjà été tabulé ici (19). Dans un premier aperçu, et sur la base d'une familiarité requise maintenant par la fréquentation des dossiers, il nous a paru utile de prendre d'abord, ne fut-ce qu'à titre heuristique, une première typologie de ce qu'on peut considérer comme la situation religieuse de la France d'après cette enquête, ou au minimum l'opinion de quelques 2.000 juges de paix sur cette situation.

Elle sera présentée en 4 chapitres suivant les lignes de regroupement naturellement indiqué par la teneur des réponses.

- I. — La pratique religieuse.
- II. — Les attitudes religieuses.
- III. — La moralité.
- IV. — L'éducation morale et religieuse.

★ ★

I. — La pratique religieuse.

Bon nombre des réponses qui soulignent l'abandon de la pratique religieuse après douze ans, c'est-à-dire dès la Première Communion, sont nuancées par d'autres plus fines et plus critiques qui insistent sur le respect que certains ont gardé des formes cultuelles, traduction d'un conformisme vide de contenu vraiment religieux. En voici quelques-unes (20) :

Les enfants vont à l'église jusqu'à la 1^{re} Communion. (AISNE, Château-Thierry).

Après la 1^{re} Communion on ne s'occupe plus de religion. (CALVADOS, Bayeux).

Pratique chez les femmes et seulement par habitude. (CHARENTE, Barbezieux).

Pas de pratique après douze ans. (AUBE, Villenauxe).

Plus de pratique après la 1^{re} Communion, si ce n'est pour mariage et enterrement. (OISE, Creil).

Les pratiques extérieures sont le domaine presque exclusif des vieilles femmes et de quelques jeunes filles. (VAR, Saint-Tropez).

Seules les femmes pratiquent. Critique grossière de la religion de la part des hommes en général. (SARTHE, Bonnétable).

Peu de pratique chez les hommes. (AUBE, Les Riceys).

Généralement les enfants continuent à pratiquer après leur entrée en apprentissage. (FINISTÈRE, Landerneau).

Les ouvriers sont religieux et très respectueux des choses saintes. S'ils ne sont pas assidus aux offices, c'est plus par indolence que par manque de foi. (LOIRET, Ouzouer-sur-Loire).

Il y a de bonnes habitudes religieuses. (PUY-DE-DOME, Ambert).

On fait la prière du soir dans les fabriques. (ARDÈCHE, Rochemaure).

(18) Cette présentation détaillée donnera lieu prochainement à un document ronéotypé du G.S.R. faisant suite au document déjà publié.

(19) Cf. J. MAITRE, « Les dénombremens de catholiques pratiquants en France » in *Archives de Sociologie des Religions*, 3, janv.-juin 1957, 72-95.

E. POULAT, *Les Semaines Religieuses, approche historique et bibliographique*, polytypé, Paris, Groupe de sociologie des religions, 1958, 63 p.

(20) Selon les cas, la réponse représentée ici en italique indique tantôt la réponse textuelle, tantôt un condensé de celle-ci.

Bonne pratique religieuse, mais on est frappé du contraste qui existe entre l'observation des devoirs religieux de la part du plus grand nombre et du peu d'intelligence de l'Évangile que l'on apprécie d'après la manière d'agir de chacun. (CÔTES-DU-NORD, Bégard).

Abandon de la pratique après la 1^{re} Communion et souvent même des principes. (VAR, Toulon).

Il y a plus de pratique religieuse que de saine morale. Il faudrait développer cette dernière. (CÔTE-D'OR, Grancey-le-Château).

La religion n'est chez le peuple qu'une formule à laquelle néanmoins il tient beaucoup. (INDRE-ET-LOIRE, Richelieu).

La religion est presque dans toute la France l'objet d'une triste indifférence ; ici c'est une affaire de convenances et de calcul plus que la suite d'une vraie conviction. L'abstention des exercices religieux est la condition presque indispensable de la considération publique. C'est le pays de la dévotion, ce n'est pas absolument celui de la bonne foi et du désintéressement. (JURA, Nozeroy).

Les pratiques religieuses sont respectées mais les vertus sociales et humanitaires sont peu développées ; les mœurs sont douces mais l'individualisme qui conduit à la sécheresse du cœur et aux jouissances purement matérielles est très grand. (MARNE, Esternay).

On attache plus d'importance aux pratiques extérieures qu'à la probité, base essentielle de toute morale. (VENDÉE, Beauvoir).

On pratique par habitude plus que par un sentiment de religion. (YONNE, Sergines).

L'église est fréquentée assidûment. L'état moral est assez mauvais, soit que la pratique religieuse ne soit pour les uns que le moyen de capter la confiance publique, soit que les devoirs demeurent incompris. La religion n'a pas imprimé au fond des consciences l'amour du prochain et la crainte de Dieu. (GERS, Lauze).

II. — Les attitudes religieuses.

Faute de réponses explicitées, on ne sait pas à travers quels signes est perçue une attitude vraiment religieuse. Que signifient les appréciations « satisfaisante », « assez satisfaisante » que donnent sans autre explication la plupart des juges de paix ? Quelle interprétation donner à l'opinion portée sur Pontarlier où l'esprit de foi est jugé « excellent et tel qu'il doit être dans un pays voisin de celui où le protestantisme est en vigueur ? ». A Lamastre, en Ardèche, on pense que « la foi est profondément enracinée », mais quels sont les critères de référence ? A St-Jean-de-Luz, on signale que « la population est essentiellement religieuse, assidue aux instructions des pasteurs dignes de toute sa confiance... elle y puise un attachement à son devoir qui la soutient au milieu de toutes les épreuves et rend facile la tâche de l'autorité ».

Certaines réponses par ailleurs critiquent la dégradation de la foi en évoquant plusieurs critères :

La routine.

L'éducation est active mais reçue machinalement. (AISNE, Ribemont).

L'éducation religieuse n'est que pure routine. (CÔTE-D'OR, Précy-sous-Thil — MORBIHAN, Maestroit — BOUCHES-DU-RHÔNE, La Ciotat).

On s'acquitte des devoirs religieux plus par habitude que par conviction. (DEUX-SÈVRES, Bressuire, Parthenay — OISE, Guiscard).

On pratique par habitude plus que par un sentiment de religion. (YONNE, Sergines).

L'inversion religieuse

qui se manifeste par la superstition et un sentimentalisme dépourvu de réflexion :

La population agricole est très superstitieuse. (ALLIER, Moulins).

La croyance est forte mais empreinte de superstitions du Moyen Age. (CHER, Léré).

Les principes existant dégénèrent plutôt en superstition qu'ils ne font une véritable religion. (EURE-ET-LOIR, Anthon).

La superstition règne et on confond trop souvent bigoterie et vraie religion. (MOSELLE, Saint-Avold).

La religion est à l'état de superstition. (VOSGES, Fraize).

Les gens sont peu croyants, cependant ils conservent encore de vieux préjugés ; ils croient aux guérisons par secret. (YONNE, Saint-Fargeau).

L'éducation religieuse tend à augmenter en se dépouillant du fanatique et de l'intolérance. (RHÔNE, Lyon, 6^e canton).

La population a une notion bien vague du sentiment de justice. L'éducation religieuse est empreinte d'une nuance superstitieuse qui la maintient dans des préjugés nuisibles au développement de son intelligence et la rend peu apte et même rebelle à accueillir des vérités qui pourraient lui devenir profitables et lui font repousser toute innovation qui tendrait à l'arracher à la routine qu'elle affectionne. (BASSES-PYRÉNÉES, Pontacq).

Les Marseillais sont plus religieux par l'imagination et le cœur que par la raison. (BOUCHES-DU-RHÔNE, Marseille).

Il s'agit plus de dévotion que de religion. (CALVADOS, Pont-l'Evêque).

La bigoterie tient lieu de religion. (AUDE, Saint-Hilaire).

La parole est peu puissante et l'exemple en général est loin encore d'être en rapport avec la parole. On rencontre de la superstition, mais nulle part une croyance appuyée sur la réflexion. La morale religieuse est impuissante à guérir le mal qui ronge. Il n'y a plus qu'une puissance, c'est la doctrine des réactions individuelles et sociales. (EURE, Louviers).

Dans les campagnes, les travailleurs semblent avoir plus de religion que dans les villes, mais c'est plutôt une confiance aveugle envers leurs pasteurs qu'un culte éclairé envers la divinité. Ils sont superstitieux et rarement guidés par une foi sincère et une piété charitable et tolérante. (FINISTÈRE, Brest).

La religion se borne aux sentiments puisés dans la lecture de la vie des Saints ; elle se confond avec les maximes religieuses bien ou mal interprétées. (FINISTÈRE, Ouessant).

L'anticléricalisme.

On a la haine de la religion, mais surtout du casuel. (CHARENTE, Villefagnan).

On est hostile au clergé à cause du casuel. L'Etat devrait assurer convenablement l'existence des ecclésiastiques. La modification du casuel ferait gagner de l'indépendance au clergé et ce serait un bienfait pour la religion. Il faut supprimer ce que le point de contact entre le prêtre et le peuple a de matériel et d'irritant. (VAR, Solliès-Pont).

Ces diverses opinions sur la situation religieuse sont loin de l'idéal exprimé par certains juges de paix, témoin la déclaration suivante, bien dans le langage du temps, se rapportant à Sennecey-le-Grand en Saône-et-Loire. C'est probablement un cas typique de l'opinion du juge de paix apparemment influencé par la tendance religieuse du fouriérisme, ce qui ne serait pas étrange en Saône-et-Loire.

Le sentiment religieux se ravive surtout dans les grandes conflagrations et c'est là une des fortes preuves de sa vérité. A aucune époque peut-être la pensée de Dieu et de son intervention dans les choses humaines n'a été accueillie au secret avec autant de foi que de nos jours, mais cette foi non formulée a à fixer le vague de ses aspirations, elle ne peut le faire qu'à l'aide de la révélation selon la raison, qui est la seule autorité que l'humanité soit disposée à reconnaître désormais. C'est dans sa nature, dans les rapports harmoniques de cette nature perfectible avec le milieu incomplet pour la forme où il a été placé que l'homme trouve toute la série de ses devoirs... ces devoirs se résument pour l'espèce dans le perfectionnement nécessaire d'elle même et parallèlement dans l'œuvre collective de l'utilisation de la terre, et par ainsi, dans une sorte d'achèvement de la création dont il fait partie. Ces devoirs consistent pour l'individu à se départir nécessairement sa tâche dans cette œuvre commune et à se la départir selon ses tendances et ses facultés. La diversité de ces tendances entre les hommes

est donc une harmonie, constitue une solidarité et cette harmonie devient d'autant plus sublime que ces facultés s'avancent d'autant plus dans leur œuvre d'utilisation, c'est-à-dire en expression de cet esprit d'amour qui a présidé à la création qui la perpétue et qui la fait comprendre, par quoi l'homme s'approche d'autant plus de Dieu qui est son principe unique... le travail est donc, d'après ce, la loi suprême imposée à l'humanité, et ainsi tout travail utile quelconque est un acte religieux, bien qu'il soit possible et qu'il advienne que l'individu tombe en erreur par la dispensation anormale qu'il s'en fait. Seul par conséquent le négateur du travail est impie... Le bonheur providentiellement voulu par l'homme devrait être une œuvre de concours. le produit d'une entente religieuse de cette sorte que les rapports de solidarité voulus par le travail humain se résumassent en utilité mutuelle, en assistance protectrice, conservatrice, continuatrice et non en divergence antagoniste et quasi hostile ; non en dépendance perturbatrice des desseins de Dieu. Si donc le malheur a été sur la terre c'est que la solidarité qui lie et oblige réciproquement tous les travailleurs du bonheur humain a été méconnue ; c'est que l'homme a voulu, non plus pour l'homme, mais contre l'homme, c'est surtout que le travail gubérnateur a été faussé : il a oublié qu'il se devait ; il s'est souvenu seulement qu'il pouvait, il a failli à sa mission de répartiteur, il a absorbé.

On doit bien comprendre... que la religion du travail n'est pas un système... elle n'est nullement destructive du dogme, ni d'aucune autre idée religieuse : elle en est le complément... Cette pensée est éminemment démocratique.

III. — La moralité.

La moralité est plusieurs fois mise en rapport avec la religion :

La religion est peu respectée ce qui pousse les patrons ou les ouvriers à demander au-delà du travail fait et les rend peu délicats dans les transactions. (YONNE, Bléneau).

Sans religion, il n'y a pas de morale ; sans morale, il n'y a pas de société possible. (VIENNE, Saint-Savin).

Le relâchement moral est en rapport avec le relâchement religieux. Il n'y a pas de bonne foi. Seul l'intérêt est guide, l'instruction avance, l'éducation rétrograde. (OISE, Grandvilliers).

L'éducation morale et religieuse ne produit pas les effets qu'on pourrait en attendre ; il y a trop d'irréligion et de dépravations des mœurs. (BASSES-PYRÉNÉES, Sainte-Marie).

L'éducation est négligée. Il y a une très pénible indifférence parmi les habitants des villes. Depuis quelque temps, des principes anti-religieux se sont propagés et menacent d'avoir des fruits bien amers. (NIÈVRE, Pouilly-sur-Loire).

Les critères de moralité retenus le plus souvent sont : l'esprit d'économie, la probité, le sens du travail, le respect de la propriété, le faible indice de criminalité, la tempérance, la douceur. Le sens de la justice n'est pas cité. Le sens d'autrui, l'esprit d'entraide ne sont cités que deux fois :

L'éducation morale est bonne. Ce qui porte les Basques à venir au secours de la classe ouvrière indigente dans les années calamiteuses. (BASSES-PYRÉNÉES, Iholdy et Saint-Jean-Pied-de-Port).

Le développement d'une certaine conscience sociale n'intervient qu'une seule fois :

L'établissement d'institution de prévoyance et de secours mutuel, le grand nombre d'affiliés, certaines conditions de règlement attestent d'un progrès moral et aussi religieux. (GERS, Condom).

Mais l'esprit d'ordre est jugé plusieurs fois comme une preuve de bonne éducation :

L'éducation est satisfaisante. La preuve en est que la tranquillité n'a pas été troublée un instant durant les derniers événements. (BAS-RHIN, Seltz).

Trois raisons essentielles sont jugées responsables de la crise d'immoralité :

10. — *L'utilisation des loisirs.*

On fréquente les cabarets, ce qui était déjà retenu comme signe majeur d'immoralité aux XVII^e et XVIII^e siècles, on lit des livres immoraux, on pratique la prostitution :

Tout est à faire ou à refaire. Point d'éducation morale sans habitude religieuse et ces habitudes sont vite perdues parmi la classe ouvrière et surtout parmi les artisans. Le dimanche on va se perdre dans les cabarets où l'on n'entend que choses mauvaises. (YONNE, Saint-Florentin).

Le cabaret est la plaie du pays. Les fêtes supprimées par le Concordat sont annoncées et sont une perte de temps précieux. (VENDÉE, Saint-Gilles-sur-Vie).

Oisiveté, fréquentation des cabarets. (SAÔNE-ET-LOIRE, Montpont).

Trop de cabarets et de cafés où les ouvriers passent leurs dimanches et leurs soirées. (SARTHE, Bonnétable).

Il faudrait... empêcher les hommes et surtout les jeunes gens de fréquenter les cabarets qui sont sources de tous les maux qui affligent l'humanité. Pour cela, il faudrait assimiler les dettes de café et de cabaret aux dettes de jeu, en refusant l'action de la loi par le recouvrement. Et défendre d'une manière absolue et sous peine d'amende de recevoir les enfants au-dessous de 16 ans. (MEUSE, Clermont).

L'éducation morale et religieuse découlant en principe de l'instruction est assez avancée ; elle serait meilleure s'il y avait moins d'esprit mercantile et frivole chez les hommes, qui diminuent l'amour du foyer domestique pour celui des voyages, des cafés et des cabarets. (JURA, Clairvaux).

Les cabarets sont une grande cause de déchéance. (LOIRET, Cléry).

La jeunesse fréquente trop les bals de nuit et les cabarets ; les jeunes gens dépensent de 5 à 10 francs à ces plaisirs, ce qui est au-dessus de leurs moyens pécuniaires. (MARNE, Ay).

La fréquentation des bals, des cafés, pousse la jeunesse sur une mauvaise pente. La prostitution est trop fréquente dans la classes ouvrière et s'explique davantage par l'amour des beaux atours que par la misère. Pour diminuer la prostitution et éteindre le paupérisme il faudrait établir un impôt de moralité. (CÔTE-D'OR, Dijon).

Trop de liberté est laissée aux enfants. On fait des jeux de hasard, on colporte des livres irrégieux. Les curés devraient constituer de petites bibliothèques pour prêter des livres pour les veillées. (YONNE, Pont-sur-Yonne).

Il faudrait empêcher la vente de mauvais livres, exciter la distribution d'ouvrages sérieux et choisis. (MEUSE, Dun).

L'éducation morale et religieuse est bonne, mais exposée par la lecture des mauvais livres. (LANDES, Dax).

L'éducation laisse à désirer à cause des publications anti-religieuses et immorales. (ARDENNES, Artigny).

L'éducation est assez bonne. Cependant il ne faudrait pas beaucoup de publications dans les principes d'un Proudhon pour y porter atteinte. (SARTHE, Marolles-les-Braults).

20. — *Les conditions de la vie urbaine et du travail industriel font l'objet d'une mise en accusation très fréquente pour expliquer l'immoralité grandissante : précocité du travail, promiscuité des enfants, des hommes et des femmes :*

Les enfants travaillent trop tôt. (VOSGES, Schirmeck).

L'éducation est médiocre à cause de la négligence de la famille et du travail trop précoce. (AUBE, Bar-sur-Seine).

L'état de l'éducation empire de jour en jour. D'indécents propos sont tenus journellement en présence des enfants des deux sexes qui travaillent à l'empilement du bois flotté. (YONNE, Vermenton).

L'éducation est satisfaisante chez les paysans, laisse à désirer dans les classes d'industriels. Causes : dispersion des hameaux, misère des familles qui ont besoin des jeunes enfants pour travailler, réunion dans les fabriques, ateliers où se tiennent des propos les plus propres à corrompre la jeunesse. Un des remèdes est l'augmentation des salaires. (VOSGES, Darney).

L'éducation est bien négligée surtout parmi les ouvriers des ateliers et de l'industrie cotonnière. (VOSGES, Ramonchamp).

L'éducation est presque nulle pour la majeure partie de la population ouvrière. (PUY-DE-DÔME, Jumeaux).

L'éducation est satisfaisante pour les sédentaires. Les émigrants sont beaucoup moins moraux et religieux. (PUY-DE-DÔME, Pontaumur).

L'éducation est en général mauvaise dans les fabriques où les ouvriers des deux sexes sont confondus. (BAS-RHIN, Saar-Union).

Les mœurs sont très faciles dans les deux sexes. Cela est dû paraît-il au travail du dimanche. L'ouvrier regarde comme trouvé l'argent gagné ce jour-là et il le dépense avec une grande facilité. (BAS-RHIN, Wasselonne).

Les mœurs sont plus relâchées parmi les ouvriers qui travaillent en fabrique que parmi ceux des autres professions. (MARNE, Bourgogne).

Il y a beaucoup de religion et de moralité en campagne. En ville, la religion est mal digérée et il n'y a pas de moralité. (MORBIHAN, Lorient).

La religion n'exerce sur l'esprit des ouvriers qu'une très légère influence. (OISE, Chaumont-en-Vexin).

L'éducation laisse beaucoup à désirer comme dans tous les pays de fabrique. (OISE, Liancourt).

Les travailleurs sont sans principes : ils s'exagèrent leurs droits et méconnaissent leurs devoirs. Il y a loin de la dévotion des gens de la campagne aux principes religieux et moraux. Ils sont encore pleins de préjugés et de superstitions. (LOIRET, Briare).

Bonne éducation morale car les grands centres urbanisés sont éloignés. (LOIRET, Ouzouer-sur-Loire).

La dépravation est loin d'être aussi étendue que dans les grands centres manufacturiers. (MARNE, Châlons-sur-Marne).

Les enfants sont laissés à eux-mêmes et montrent un égoïsme de cœur inconcevable, ceci est vrai surtout en ville pour les enfants de manœuvres. Les enfants des ouvriers de métier et des campagnards sont beaucoup mieux élevés. (CÔTE-D'OR, Seurre).

La manufacture telle qu'on la voit est une école de corruption, l'enfant y repaît sa mémoire de toutes sortes d'ordures. La jeune fille y tombe victime d'un tempérament surexcité quelquefois du maître, et presque toujours des commis et contre-maîtres subalternes. (EURE, Louviers).

Encore un peu de morale et de religion dans les endroits éloignés des routes, des grands centres où les cabarets sont là pour détruire ce qui reste des principes... Le remède serait de trouver le moyen de rendre agréable à l'ouvrier son intérieur, de lui faire sentir que le bonheur n'est pas d'aller à la ville, mais réside uniquement dans le travail. Le dimanche contempler le travail de la semaine, en jouir et remercier Celui sans lequel rien ne pousse. (CHER, Levet).

Une seule fois on relève que :

...l'éducation est plus satisfaisante chez les ouvriers. Ils ont le sentiment du bien et du juste et tiennent fidèlement à leur religion. (BAS-RHIN, Bouxwiller).

3°. — *Le contexte socio-politique* est maintes fois évoqué, interprété souvent avec fantaisie et volontiers rendu responsable de la crise d'irrégion et d'immoralité :

L'éducation laisse beaucoup à désirer, surtout depuis la Révolution de février qui a détendu tous les liens sociaux par la fausse et pernicieuse interprétation qu'une partie de la population donne aux saints principes proclamés par la République. (BAS-RHIN, Hochfelden).

L'éducation est en décadence. Ne serait-ce pas parce que tout tend à enlever au prêtre la juste

part d'influence qu'il serait si désirable de lui voir conserver sur les masses, que lui seul peut moraliser, en leur inspirant des sentiments religieux qui soutiennent et consolent le pauvre dans sa détresse, l'empêchent de voir d'un œil d'envie l'opulence du riche et deviennent ainsi la plus puissante, la seule barrière à ces idées subversives qui nous débordent et qui semblent menacer la société d'une destruction prochaine. (HAUTE-SAÔNE, Combeaufontaine).

Les opinions socialistes ont décimé la moralité et la religion des artistes et des ouvriers. (HAUTE-VIENNE, Saint-Léonard).

L'éducation laisse à désirer mais la misère de la classe ouvrière est un obstacle à son amélioration. (MEUSE, Bar-le-Duc).

Education morale peu satisfaisante : les communistes et socialistes y ont porté un coup fatal : quels peuvent être les principes de morale de ceux qui inscrivent sur leurs livres : « la propriété est un vol ». (NIÈVRE, Château-Chinon).

Education de peu de fond chez la plupart des gens du peuple. Ils vont à la Messe machinalement et remplissent presque de même leurs autres devoirs religieux. L'intérêt personnel les domine et s'ils n'étaient pas retenus par la crainte, tous les moyens, même les plus brutaux et les plus criminels leur seraient bons. Ils sourient à toutes les utopies qui tendent au nivellement des fortunes et au renversement de l'ordre social et ils n'attendent que le moment où ces utopies auront pris assez de consistance pour les faire tourner à leur profit. (PUY-DE-DÔME, Châteldon).

Les commotions politiques successives ont relâché les mœurs publiques malgré les efforts combinés des dépositaires de l'instruction religieuse et morale. (GIRONDE, Podensac).

Il règne chez les non-propriétaires un esprit de communisme bien antérieur à la réapparition des systèmes professés dans les grandes villes : vols et rapines sont fréquents. (HÉRAULT, Saint-Gervais).

L'éducation s'affaïsse de jour en jour sous l'effet des doctrines subversives. (INDRE-ET-LOIRE, Le Grand-Pressigny).

Education satisfaisante. Les prêtres emploient tous leurs soins à inspirer des idées de morale et de vertu ; les exemples de bonne conduite ne sont pas rares ; cependant les idées socialistes ont fait de malheureux progrès ; on est parvenu à pervertir l'esprit de fort honnêtes gens en leur faisant entrevoir des espérances qui ne sauraient être réalisées. (HAUTE-GARONNE, Saint-Lys).

Le peuple en général est assez porté à écouter le prêtre, mais à mesure qu'il s'instruit, les principes philosophiques viennent détruire les principes religieux. (GERS, Riscle).

Mauvaise éducation morale et religieuse. Les obstacles sont les mauvais livres, l'indifférence des masses pour ce qui n'est pas matériel, l'absence de convictions religieuses profondément altérées par les fausses doctrines qui, en bannissant la pratique religieuse de la famille, empêchent le développement des principes régénérateurs que cette pratique renferme ; absence de bons exemples. Le gouvernement doit veiller à ce que le dimanche soit rigoureusement observé pour porter le peuple à aller recevoir à l'Eglise le contre-poison de la doctrine de la rue. (GIRONDE, Bazas).

IV. — L'éducation morale et religieuse.

1^o. — L'éducation familiale :

Il n'existe plus de respect, ni de subordination dans les familles. (ALPES-MARITIMES, Saint-Vallier).

L'éducation morale laisse à désirer, l'enfant ayant de mauvais exemples sous les yeux dès qu'il rentre dans la famille. (BASSES-PYRÉNÉES, Pau-Ouest).

Les familles ne remplissent pas leur tâche d'éducation, peu de respect et peu d'amour filial. (SEINE-ET-MARNE, Dammartin).

L'éducation est bonne jusqu'à 13 ans. Ensuite, la surveillance des parents se relâche complètement. (MOSELLE, Thionville).

Les parents laissent trop leurs enfants livrés à eux-mêmes : ils ne les envoient pas à l'école ou au catéchisme. (LOIRE, Charlieu).

Le défaut d'éducation morale et religieuse des parents qui pourtant chôment 186 fêtes dans l'année

entraîne celle des enfants. Aussi le respect pour les parents est-il rare. Plusieurs de ces enfants abandonnés à l'oisiveté ne font même pas leur Première Communion. Aussi regarde-t-on à employer des ouvriers auxquels le travail répugne. (EURE, Pont-de-l'Arche).

Dans l'Aube le mauvais exemple familial est dénoncé six fois.

2°. — *L'éducation par le clergé.*

Elle est jugée d'une part pleine de dogmatisme et de formalisme, d'autre part politiquement réactionnaire et sectaire :

Les prêtres s'attachent trop à une religion formelle. (AISNE, Hirson).

L'éducation serait prospère si notre clergé ne sacrifiait pas tout au dogme, à la forme, aux pratiques, s'inspirait plus souvent dans ses instructions des sublimes principes de dévouement, de tolérance, de fraternité que la démocratie n'a fait qu'emprunter au christianisme. (ILLE-ET-VILAINE, Guichen).

L'éducation est plus dogmatique que morale. (MEURTHE, Sarrebourg).

Le clergé s'attache trop aux pratiques extérieures et trop peu aux principes religieux. (NIÈVRE, Château-Chinon).

L'enfant apprend surtout en fait de principes religieux des formules abstraites qu'il ne comprend pas et qu'il oublie vite. (BAS-RHIN, Niederbronn).

Quelques-uns pensent qu'on cultiverait mieux la religion si on avait moins de pratiques superstitieuses et si la morale prêchée dans les temples de Dieu se rapprochait plus des occupations des travailleurs. (RHÔNE, Lyon, 6^e canton).

On a trop habitué le peuple à ne voir dans la religion que l'Enfer, l'Eglise ou le Paradis, lorsqu'il faudrait surtout lui enseigner les principes divins de l'Evangile. (YONNE, Courson).

Le clergé devrait transformer son enseignement en s'attachant beaucoup plus au développement de la moralité évangélique qu'aux formes du culte et au casuisme dogmatique. (YONNE, Tonnerre).

Les prêtres s'appesantissent trop sur le dogme et n'appuient pas assez sur les choses essentielles, sur les égards que les hommes se doivent réciproquement, sur les devoirs de la fraternité, cette belle vertu de la République, sur les devoirs de la charité, la première de toutes les vertus. Leurs instructions en général font peu d'effets. Il n'y a souvent pas assez d'étoffe chez eux pour faire un bon maître de morale. (SAÛNE-ET-LOIRE, Saint-Germain-du-Bois).

Il faudrait que la religion inspirât plus d'amour que de crainte, que l'enseignement religieux fût fait par des laïcs pas imbus de préjugés comme les prêtres. (DEUX-SÈVRES, Niort).

Les prédications ne sont pas toujours au niveau de l'intelligence et des besoins moraux d'hommes pour la plupart illettrés. (ALPES-MARITIMES, Cannes).

L'éducation est mauvaise parce que les hommes chargés de la donner s'occupent plutôt de faire entrer dans la mémoire des enfants quelques dogmes abstraits que ceux-ci ne comprennent pas et oublient promptement que les vrais principes du christianisme seraient ceux d'une saine morale. (VIENNE, Vouillé).

Un clergé bien composé pourrait exercer une bonne influence mais il y a eu de fâcheux exemples et le prêtre personifie la religion. (YONNE, Bléneau).

L'éducation faite par les prêtres laisse beaucoup à désirer. Cela tient à ce qu'ils s'occupent trop de choses étrangères à leur ministère et pas assez de prêcher les dogmes de l'Evangile. (VIENNE, La Trémouille).

L'éducation religieuse est négligée par le clergé. (CORSE, Vezzani).

La croyance religieuse s'ébranle étant donné le peu de confiance qu'on a pour le prêtre. (VIENNE, Monts-sur-Guesnes).

L'éducation serait assez satisfaisante si le desservant s'occupait moins d'élections en faveur d'un légitimiste et ne calomniait pas à tout propos notre chère République. (VIENNE, Vouneuil-sur-Vienne).

L'éducation est entraînée dans la tourmente du mouvement politique qui entraîne providentiellement la France. Le clergé français est-il incapable de dominer ce mouvement ? Il succombe à la tâche d'éclairer et d'instruire ; il épuise sa verve et son énergie dans de futiles rivalités avec les institu-

teurs. D'où surgiront l'impulsion et les règles nouvelles qui replaceront à son rang suprême le curé du village, rendront à sa main la force de relever haut et ferme le livre d'Evangile et lui inspireront de d'associer à son siècle au lieu de s'irriter contre lui ? Alors, on verrait le curé aller prendre la main de l'instituteur, se faire son ami... se fortifier tous deux et se compléter l'un par l'autre. (PAS-DE-CALAIS, Arras).

3°. — L'éducation à l'école.

Le rôle des instituteurs est jugé un élément primordial de l'élévation du niveau moral et de nombreux souhaits sont exprimés à ce sujet. On pense que moralité et instruction marchent de pair.

L'éducation morale et religieuse est en rapport avec l'instruction. (ALLIER, Montmarault — EURE, Ecos).

L'éducation est au niveau de l'instruction primaire, donc bien faible. (EURE, Etrépigny).

Quelques résultats ont été obtenus dans le domaine moral grâce à l'instruction. (HÉRAULT, Ganges).

L'instruction est le seul moyen de corriger cette âpreté des mœurs. (LOIR-ET-CHER, Mennetou-sur-Cher).

L'instruction gratuite serait un moyen de moraliser. (MAINE-ET-LOIRE, Saumur).

L'éducation morale et religieuse est aussi satisfaisante que le permet l'absence de toute notion étrangère aux principes religieux. (PUY-DE-DÔME, Tauves).

L'éducation est généralement bonne, il faut que les instituteurs ne négligent pas l'enseignement religieux. (PUY-DE-DÔME, Saint-Rémy).

L'éducation laisse à désirer : les parents ne s'occupent pas de leurs enfants. Ceci vient aussi de l'incurie des instituteurs qui ne sont pas à la hauteur de leur mission. Ils ne songent à donner aux enfants aucune éducation morale. Ils ne donnent qu'un semblant d'instruction qui ne tend qu'à produire des savants et des orateurs de cabaret. (BAS-RHIN, Marmoutier).

La superstition n'étant pas la religion, les prêtres et les instituteurs pourraient, mieux dirigés ou peut-être plus actifs, rendre de grands services. (HAUTE-VIENNE, Ambazac).

Les instituteurs n'ont pas compris qu'ils avaient à remplir un véritable sacerdoce... apprendre à la jeunesse à être de bons citoyens. (ILLE-ET-VILAINE, Pipriac).

Les instituteurs ne sont pas à la hauteur de leur mission en ce qui touche le côté moral de l'éducation. Il faut les rétribuer mieux, afin de leur rendre la dignité de leur fonction... (LANDES, Montfort).

L'éducation morale est à peu près nulle du fait du manque d'instituteurs. (ALLIER, Le Donjon).

L'éducation ne se développera que quand les instituteurs seront plus éclairés et moins routiniers. (CÔTE-D'OR, Bligny-sur-Ouche).

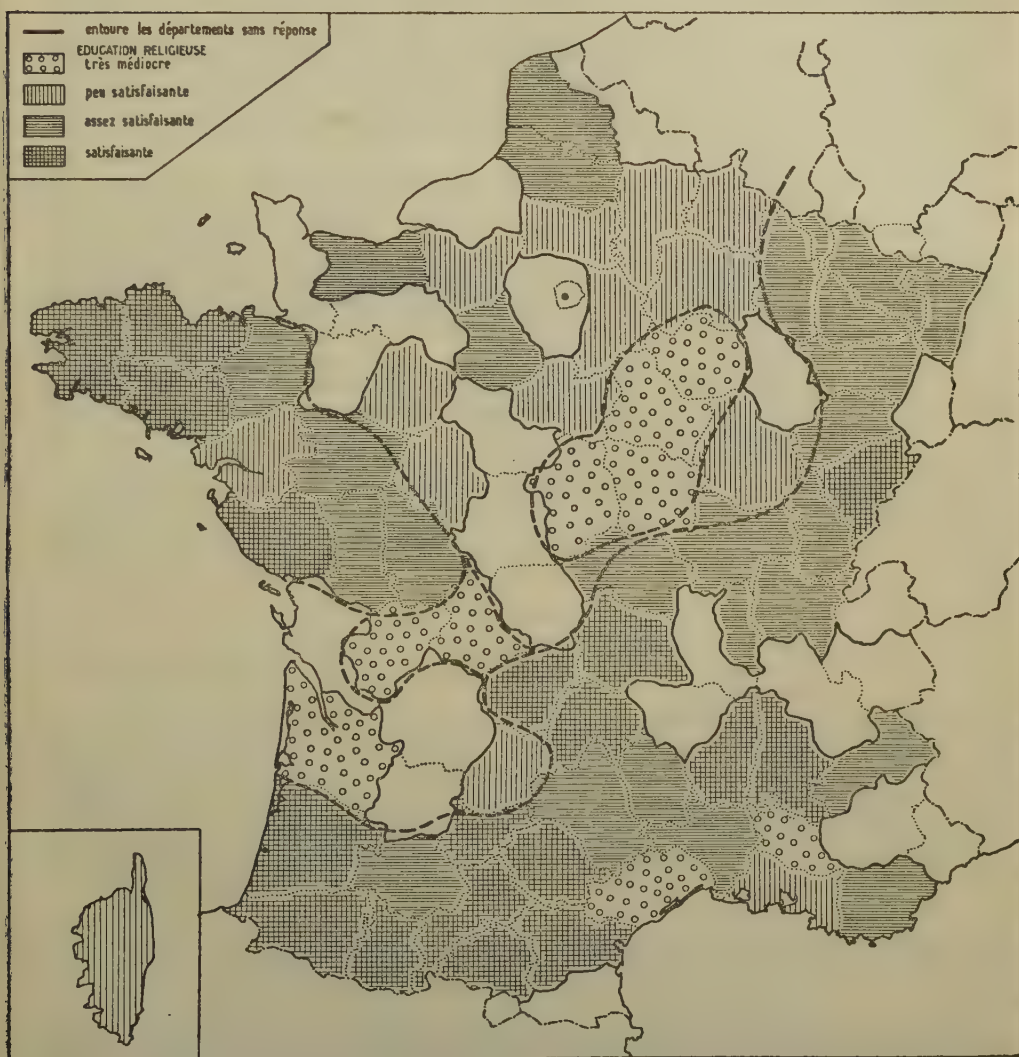
* * *

Peut-on, à partir des éléments de cette enquête qui — nous l'avons déjà dit — ne reflètent que l'opinion de quelques notables du canton, dégager une esquisse géographique de la vie religieuse en France en 1848 ?

Nous avons essayé d'interpréter des appréciations émises pour chacun des cantons et de distribuer les départements selon une échelle de valeurs (21) qui ne présente aucun caractère de rigueur scientifique. Pour autant que les opinions reflèteraient une situation véritable — ce que nous ne nous proposons pas de discuter ici — il est assez frappant de constater que la carte ci-contre qui en

(21) Pays religieusement et moralement satisfaisants, assez satisfaisants, peu satisfaisants et très médiocres. Ce sont les qualificatifs le plus souvent employés dans l'enquête en l'absence d'analyse détaillée.

RESULTATS SCHEMATIQUES DE L'ENQUETE DE 1848
SUR L'EDUCATION MORALE ET RELIGIEUSE EN FRANCE



résulte recoupe très grossièrement la *Carte Religieuse de la France Rurale* du chanoine Boulard (22). La même ceinture de pays chrétiens (satisfaisants et assez satisfaisants) se retrouve des Pyrénées à la vallée du Rhône, à la Franche-Comté et à l'Alsace-Lorraine. Le massif Armoricaïn présente la même physionomie d'ensemble à l'exception de la Loire-Maritime, dont la teneur « peu satisfaisante » est sans grande signification étant donné que figurent 5 réponses seulement pour tout le département. Quant à la frontière avec le Bassin Parisien, nous devons dire qu'un essai de carte plus minutieuse établie par canton ne nous a pas permis de reconstituer le tracé du chanoine Boulard, qui prend en écharpe les Deux-Sèvres, le Maine-et-Loire, un très petit coin de la Sarthe et l'Orne. Les deux enclaves importantes de pays de mission, que nous avons appelés religieusement très médiocres, se retrouvent nettement dans la Haute-Vienne (les documents sur la Creuse sont absents des Archives Nationales) ainsi que dans l'Aube, l'Yonne, le Loiret et la Seine-et-Marne.

Toute situation est historique. Cette succincte investigation permet-elle de dire que la physionomie religieuse de la France actuelle était déjà celle de 1848 (23) ? Si dans le détail certains éléments ne se retrouvent pas — qu'il serait d'ailleurs vain d'interpréter, vu les critères d'appréciation aussi différents dans les deux cas —, il semble toutefois que les grandes masses (24) et que les pôles de vie religieuse se distribuaient de façon comparable en 1848 et de nos jours.

Monique VINCIENT et Hélène COURTOIS.

C.N.R.S. (Centre d'Etudes Sociologiques).

(22) Il faut bien noter l'approximation de cette comparaison : la carte du chanoine Boulard (sur la situation contemporaine) est une carte de pratique religieuses établie d'après des données statistiques par canton (parfois par doyenné). La carte ci-dessus (sur la situation en 1848) ne résulte que d'une interprétation d'éléments qualitatifs à l'échelle du département.

(23) Cette question sera examinée en détail dans la publication détaillée des résultats déjà annoncées *supr.* et actuellement en préparation.

(24) Soulignées sur la carte par le trait en tireté.

LES SECTES D'ORIGINE PROTESTANTE ET LE MONDE OUVRIER FRANÇAIS au XIX^e siècle

DANS un article de 1951, Georges Duveau (1) marquait « quelques jalons sur une route encore inexplorée », celle des rapports du protestantisme et du prolétariat français au milieu du XIX^e siècle. Le Professeur E.-G. Léonard a apporté quelques précisions à ce chapitre dans une récente étude sur « les professions dans la France protestante en 1868 et 1893 » (2). La présente note voudrait compléter ces travaux précédents en examinant l'attitude réciproque des sectes d'origine protestante — M. Léonard s'était limité aux églises —, et du monde ouvrier français au XIX^e siècle. On voit tout de suite les raisons de cette « queue de chapitre ». La dissidence non-conformiste pénètre dans notre pays : y touche-t-elle des milieux catholiques ou protestants ? Réussit-elle mieux — comme on le soutient généralement — auprès des couches inférieures et dans quelle mesure ? Et puisque le succès reste maigre, pourquoi ?

Aire géographique et milieux confessionnels atteints :

L'*Offensive des Sectes* commença vraiment en France après la chute de Napoléon. Jusque là, seuls les *Quakers* (3) avaient réussi à attirer quelque peu l'attention du public, sans cependant faire de convertis sur notre territoire. Les « Gonflaires » de Congénies n'avaient jamais beaucoup débordé leur département du Gard, et les *Anabaptistes-Mennonites* (4) vivaient paisiblement et parfois aussi fort péniblement dans nos régions de l'Est, sans se livrer à aucun prosélytisme.

Les premiers, les *Méthodistes* (5) pénétrèrent en France à l'époque révolu-

(1) G. DUVEAU, « Protestantisme et prolétariat en France au milieu du XIX^e siècle » ; in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 31^e année, 1951, p. 417-428.

(2) E.-G. LÉONARD, « Les Professions dans la France Protestante en 1868 et 1893 » ; in *Archives de Sociologie des Religions*, n° 5, janvier-juin 1958, p. 121-139.

(3) Voir pour cette époque Ed. JAULMES, *Les Quakers Français*, Nîmes, 1898, et, plus accessible, Henry van ETTEN, *Chronique de la vie quaker française (1745-1945)*, Paris, Soc. Rel. des Amis, 1947, et du même « Les Quakers et la Révolution Française », in *Revue Internationale d'Histoire Politique et Constitutionnelle*, oct.-déc. 1956, p. 278-287.

(4) P. LEULLOT, « Les Anabaptistes Alsaciens sous le Second Empire d'après une Enquête Administrative de 1850 », in *Revue d'Alsace*, 1947, p. 207-211.

(5) Th. ROUX, *Le Méthodisme en France*, Paris, Librairie Protestante, 1941.

tionnaire. Ils commencèrent par la Normandie, dès 1791, et plus sérieusement après 1810. Les communautés protestantes de Caen et du Bocage normand reçurent leurs visites et ils y fondèrent des « classes ». Par la suite l'œuvre des disciples de Wesley s'étendit au Midi protestant où elle connut un certain succès, et aussi dans quelques villes du Nord où l'appelaient des industriels ou des commerçants anglais et méthodistes.

En 1810 s'ébaucha aussi la charpente de la première communauté baptiste (6) sur notre sol, à Nomain, près d'Orchies, entre Lille et Valenciennes. Sous l'impulsion partielle de missionnaires anglais et américains, le prosélytisme de la secte ne commença vraiment à se manifester que vers 1840, dans la vallée de l'Oise, puis dans le Nord, en milieu presque uniquement catholique cette fois. Le Midi protestant — régions de Nîmes et de Marseille — fut ensuite atteint, puis la région de Morlaix, en Bretagne, l'Est protestant et enfin les grandes villes. Comme on le voit, le mouvement baptiste, tout en s'appuyant jusqu'à un certain point sur quelques éléments réformés, sut œuvrer dès le début sur un plan plus vaste et plus varié que le méthodisme.

Comme ces derniers cependant, le *Darbyisme*, entré dans nos frontières avec J.-N. Darby lui-même, vers 1840, se tourna principalement vers les régions et les églises protestantes de Lyon, des Basses-Alpes, des Cévennes et de l'Agenais. Profitant des besoins suscités par le *Réveil*, il y créa de solides communautés encore vivantes.

Dans les mêmes années, le *Hinschisme* (7), création autochtone, fit son apparition dans le Sud-Est, sur un terrain influencé par les traditions réformées et par les élans méthodistes, libristes et darbystes.

Vers 1860, des disciples d'*Irving* (Eglise catholique apostolique), viennent fonder à Paris et dans le Cambrais quelques minuscules communautés dont les membres semblent sortir du catholicisme au moins nominal.

Les *Adventistes* (8) envoyèrent leurs premiers pionniers chez nous après 1876. Leur activité se dirigea d'abord vers les pays à majorité protestante ; Nîmes, Lacaze (Tarn), Montbéliard, figurent parmi les lieux prospectés dans leurs débuts. Les grandes villes attirèrent rapidement les messagers de Mme White ; ils surent se faire entendre en Corse et à Besançon, régions pourtant fort attachées au catholicisme.

L'*Armée du Salut* (9), dernière venue, commencera ses campagnes aux environs de 1881 avec un voyage de la « Maréchale », en s'appuyant principalement sur les milieux protestants du Midi. Mais elle saura elle aussi élargir peu à peu le champ de son action et de son recrutement.

Le prosélytisme sectaire toucha donc surtout au XIX^e siècle les régions et les personnes de tradition réformée (ou luthérienne, mais fort peu). Cette première *Offensive des Sectes* apparaît déjà comme une manifestation interne de la vie

(6) G. ROUSSEAU, *Histoire des Eglises Baptistes dans le Monde*, Paris, Soc. des Publ. Baptistes, s.d. (1951), surtout p. 116-124.

(7) On peut voir sur cette dissidence peu connue E.-G. LÉONARD, *Remarques sur les « Sectes »*, in *Annuaire 1955-56 de l'Ecole Pratique des Hautes-Etudes* (Sect. Sc. Rel.), p. 3-27 ; LICHTENBERGER, *Encyclopédie des Sciences Religieuses*, t. XII, 1882, p. 643-644, et l'article récent d'E. APPOLIS, « Dans le monde des affaires au XIX^e siècle ; le mysticisme hétérodoxe à Sète », in *Annales, Economies...*, avril-juin 1957, p. 231-242.

(8) R. GERBER, *Le Mouvement Adventiste*, Dammarié-les-Lys, Ed. « Les Signes des Temps », 1950 ; voir les pages 132-134.

(9) Il n'existe pas d'ouvrage traitant de son installation en France. On trouvera quelques renseignements épars dans A. PEYRON, *Réflexions et Expériences d'un Salutiste*, Paris, Q. G. de l'A. S., 2^e éd. s.d., et dans R. GOUT, *Une Victorieuse*, Blanche Peyron, Paris, Altis, 1940.

protestante française, et non comme un mouvement affectant la vie de l'ensemble du pays. Son caractère d'importation n'échappera pas non plus.

On aimerait évidemment pouvoir chiffrer les succès « sectaires » et se rendre compte de leur influence de manière précise. Les documents font défaut. Hélas ?... Non ; nous rappelant les difficultés bien connues de la statistique « sectaire », nous ne le regretterons qu'à moitié.

* * *

Appartenance sociale et professionnelle.

L'absence de documents embrassant et le siècle et l'ensemble du territoire ou des sectes rend assez difficile la recherche sur l'appartenance professionnelle ou sociale. Cependant, quelques éléments très révélateurs nous sont parvenus, grâce surtout à des rapports de police ou à des correspondances du Ministère des Cultes. Malheureusement, les documents que j'ai pu trouver concernent les seuls *methodistes* et *baptistes*, les autres mouvements échappant complètement à l'investigation.

Le *Baptisme* (10) a commencé dans l'Aisne, chez des *fermiers* catholiques. Par la suite, une mercière ambulante, Esther Charpentier, joua un grand rôle dans la diffusion du credo de cette organisation. En 1849-50, le premier converti de La Marbonnerie est un *chiffonnier* que rejoignent un *artisan menuisier* (fabriquant de cadres à miroirs) et ses *ouvriers*. Vers 1853, Ameline Cadot, *ouvrière en brosses* fréquente les cultes de la secte. Nous trouvons encore des *cultivateurs* plus ou moins aisés, des *batteurs en grange* et des *domestiques de ferme* parmi les néophytes du mouvement. A Châtillon-les-Sons (Aisne), en 1843, le pasteur, ou peut-être le prédicateur laïc de l'assemblée baptiste est Célestin Flamant, *casseur de grès*.

Deux personnes seulement proviennent de milieux plus élevés dans la hiérarchie sociale : J.-B. Crétin, employé des Ponts-et-Chaussées et la fille d'un juge d'un tribunal de Compiègne, épouse d'un notaire. Sa famille la repoussa parce que son nouveau milieu culturel était socialement inférieur.

Même recrutement dans la communauté baptiste de Paris. « Quelques-uns des membres d'églises — nous dit un chroniqueur — ne gagnaient que 30 francs par mois et certains vivaient de moins encore ». Trente francs par mois, c'est le salaire d'un domestique de cette époque. Et l'on nous signale des *ouvriers*, une veuve qui travaille dans une chambre sans feu, une *domestique*, etc. D'ailleurs le même auteur indique expressément « l'évangélisation des milieux populaires » comme « la vocation propre de sa dénomination », et les quartiers travaillés (Plaisance, Place Maubert, Vaugirard, rue du Pont-de-Lodi), témoignent bien de cette volonté de toucher les masses laborieuses.

Les Archives nous procurent des renseignements semblables sur les *methodistes* (11). Dans la Charente-Inférieure, en 1860, les *methodistes* de Royan se réunissent sous la direction d'un sieur Mamen, *marchand épicier*. A Rouffignac, en 1857, le *garde-champêtre* abrite les conventicules dans sa maison, ce pourquoi d'ailleurs l'autorité municipale le fera limoger. D'après le maire d'Anduze (Gard),

(10) Voir G. ROUSSEAU, *L'Eglise baptiste de Saint-Sauveur (Oise)*, Paris, Soc. des Publ. baptistes, s.d. (1948), 38 pages, et xxx, *Une Eglise Baptiste : Les Origines de l'Eglise de l'Avenue du Maine, à Paris*, Paris, Soc. d'Hist. du Baptisme, s.d. 37 p. On trouvera aussi quelques renseignements dans les dossiers F19, 10930, 10931 et 10932, des *Archives Nationales*.

(11) Dossiers déjà cités des *Archives Nationales*.

en 1854, les méthodistes du lieu sont « des gens la plupart ignorants ». Leur local appartient à M. Valat Auguste, *marchand quincailler*. Un *instituteur* participait aussi aux réunions. Dans l'Hérault, en 1862, à St-Chinian, le chef de la secte est un *sabotier*, ancien déporté politique. Dans la Haute-Marne, en 1867, le culte méthodiste est fréquenté par des *ouvriers des usines métallurgiques*.

D'autres classes, d'autres régions aussi, ont été atteintes par le méthodisme. Nous le savons par ailleurs. Des pasteurs des églises réformées leur ont par exemple apporté le secours de leur formation universitaire. De gros cultivateurs s'y sont ralliés. Dans l'ensemble, les disciples de Wesley semblent atteindre chez nous des couches sociales légèrement supérieures à celles que le baptisme touche. Mais ni dans l'un ni dans l'autre cas nous ne retrouvons les « gros bonnets » des Conseils presbytéraux réformés de la même époque.

Pour les *Darbyistes* (12), les correspondants du Ministère des Cultes ne font qu'une fois mention de leurs professions. Ceux de Saint-Agrève, dans l'Ardèche (en 1859), sont des *cultivateurs*. Aucune publication ne vient compléter cette unique information. On peut, semble-t-il généraliser, mais il serait bien intéressant d'en savoir davantage si les membres de la secte ne se croyaient tenus à un mutisme complet.

L'intérêt de ces quelques indications n'échappera à personne. Dans le cas du *méthodisme* et du *darbyisme*, la plupart des recrues provenaient des églises réformées. Or, M. Léonard a bien montré récemment le tout petit rôle joué par les « classes populaires » dans le protestantisme français du XIX^e siècle, et son embourgeoisement surtout après 1848. Ces éléments modestes ou populaires se retrouvent dans les sectes et y tiennent une très grande place.

Fait étrange, cependant, le *Hinschisme*, seul produit national, se recrute — au moins pour ses dirigeants — dans la bourgeoisie des affaires et chez les commerçants. D'ailleurs il ne réussira pas à s'étendre ni à survivre de manière efficace.

Causes de succès de cette première offensive des sectes.

Les propagandistes des différentes sectes ont rencontré un certain succès auprès des protestants français, même s'il resta dans l'ensemble numériquement réduit. En ce qui concerne le *méthodisme* et le *darbyisme* cette réussite s'explique facilement. Le premier répondit aux besoins spirituels de nombreux réformés, las du formalisme sans vie de leurs églises et du vide intérieur créé peu à peu par le *libéralisme*. Le mouvement wesleyen joua dès le début du siècle, mais avec peut-être moins de succès, le rôle dévolu après 1849 aux *Eglises Évangéliques Libres* dans des milieux généralement plus évolués.

Le *darbyisme* profita, pour s'implanter, de la personnalité de Darby certes, mais surtout des élans produits par le *Réveil*. Celui-ci s'était, comme on le sait, embourbé dans les ornières de l'ecclésiasticisme et des disputes théologiques. Le retour à la Bible seule comme unique référence dogmatique prôné par le héraut des Frères de Plymouth, le caractère éminemment pratique de ses préceptes et la simplicité séduisante de son ecclésiologie devaient nécessairement attirer un certain nombre de ses auditeurs à la dissidence sous son drapeau.

L'apparition et le développement du *baptisme* étonnent davantage. On ne peut parler de génération spontanée, mais le phénomène y ressemble. Un fermier

(12) *Arch. Nat.* F19, 10930, Ardèche.

(nominalement) catholique pense découvrir des contradictions entre la Bible et les enseignements du catéchisme. Autour de lui d'autres campagnards s'assemblent. La venue d'un missionnaire baptiste les incite à fonder une église selon les conceptions de ce dernier. Suivant d'abord la rive droite, puis la gauche, de l'Oise, le baptisme se développera grâce à de fervents colporteurs, tous ruraux et d'origine catholique. Dans les villes : Paris, Lyon, le même processus se reproduira. Le Nord reçoit son pionnier en la personne d'un américain, Erastus Willard, puis devient le champ d'action de français convertis comme François Vincent. Sauf dans le Midi protestant, la plupart des individus gagnés au mouvement sortent du catholicisme. L'anti-cléricalisme si répandu alors dans certaines couches sociales, fut-il pour quelque chose dans ces succès ? On peut se le demander, sans pouvoir répondre à la question autrement que par une affirmation très nuancée et prudente. Plus que d'anti-cléricalisme, peut-être vaudrait-il mieux parler d'*éloignement psychologique par rapport au clergé* et à l'institution catholiques. Après la disparition de ces derniers pendant la tourmente révolutionnaire, la reprise de contacts avec les populations aux yeux desquelles ils pouvaient passer parfois pour de simples « revanchards », n'allait pas toujours sans mal. L'alliance du trône et de l'autel sous la Restauration, l'attitude équivoque des clercs autour de 1848, le ralliement à l'ordre néo-impérial par la suite, envenimèrent encore ici ou là les rapports entre le clergé et les laïcs. A cela venaient s'ajouter bien entendu les questions personnelles et le manque d'instruction religieuse des masses, pas forcément dépourvues cependant d'aspirations et de désirs religieux. La simplicité du message baptiste, sa coloration nettement évangélique, le caractère démocratique de son organisation ecclésiastique ont dû fortement jouer dans l'attrait qu'il exerça alors sur quelques centaines de personnes pauvres et simples désireuses d'authenticité religieuse loin des formes étranges et froides d'un culte mécompris et lié à des structures politiques plus ou moins acceptées.

L'implantation et le développement, aussi réduit fut-il, du baptisme en France représenterait donc une illustration assez parfaite de cette idée de M. Léonard à savoir que les sectes refont dans les pays où elles s'implantent les expériences des églises réformées et luthériennes, leurs devancières, profitant des besoins spirituels créés par le catholicisme, et insatisfaits pour des raisons variables, pour amener à un *certain évangélisme*, des membres des classes déshéritées ignorées du protestantisme officiel (13). De toute manière, la modicité des effectifs alors touchés par les différents groupements évoqués ici et le manque de documents les concernant ne permet pas d'épiloguer très longuement à leur sujet.

* * *

Les causes d'échec.

A première vue, il pourrait sembler que ce protestantisme périphérique aurait dû réussir. Jamais, je crois, les circonstances ne l'avaient autant favorisé.

Les pays protestants tenaient le haut du pavé dans la compétition entre nations. Les historiens le louangeaient (Edgard Quinet (14), Michelet, Taine...).

(13) Voir E.-G. LÉONARD, *L'Illuminisme dans un Protestantisme de constitution récente (Brésil)*, Paris, P.U.F., 1953, spécialement p. 2-3.

(14) E. QUINET, *Le Christianisme et la Révolution Française*, Paris, Imprimeurs Réunis, 1845, p. 415-18 ; cet ouvrage présente un très grand intérêt pour l'histoire des idées politico-religieuses du XIX^e siècle. L'auteur, qui professa ces pages au Collège de France avant de les publier, y étudie les rapports de l'idéal révolutionnaire et du christianisme tel qu'il le conçoit,

Des écrivains connus se sentaient attirés par lui (George Sand par exemple). La bourgeoisie huguenote s'affichait dans la banque, l'armée, les assemblées parlementaires, etc. Louis-Philippe permettait à son héritier Ferdinand d'Orléans d'épouser la luthérienne Hélène de Mecklembourg. Le Réveil faisait sentir ses effets chez nous, redonnant une ardeur missionnaire aux églises réformées.

Les différentes raisons ci-dessus énumérées auraient toutes besoin d'être nuancées, et dans ces *mais* d'équilibre se trouvent les raisons probables de l'échec des sectes en milieu ouvrier.

L'origine étrangère de bon nombre de propagandistes sectaires, appartenant à des pays vainqueurs et peu aimés constitua probablement un des motifs les plus puissants pour éloigner les petites gens des conventicules non-conformistes. Le succès du baptisme en milieu rural, traditionnellement peu novateur et méfiant vis-à-vis de simples inconnus ne tient-il pas à son origine presque autochtone et non urbaine ?

L'embourgeoisement du protestantisme ne constituait pas un attrait pour les classes laborieuses. Les industriels protestants s'efforçaient bien en certains endroits de faire du prosélytisme, mais la conscience de classe, déjà naissante, fit échouer ces tentatives. D'ailleurs les pasteurs voyaient d'un fort mauvais œil, dans la plupart des cas, la concurrence des prédicateurs étrangers à leurs synodes (15).

On concevait en outre difficilement pour un bourgeois — et même pour un homme d'une autre classe — le passage au protestantisme, surtout sectaire. Le protestant pouvait seul aisément changer de dénomination — et encore... Le catholique nominal devenu baptiste, par exemple, encourait la réprobation des siens, de son curé, peut-être même du maire du village, se voyait souvent surveillé par la police, tracassé par ses compagnons de travail. Dans certains cas, la haine organisée alla jusqu'à l'exhumation des cadavres, que l'on jetait dans le carré des suicidés. Sans parler des quasi-mensuelles tentatives de l'autorité civile du second Empire pour empêcher les réunions, même les plus privées. La position honorable

c'est-à-dire, comme un courant d'idéalisme humanitaire se donnant pour fin de « ressusciter dans les cœurs le mouvement de la vie spirituelle » (p. 8-9). « L'idéal de la Révolution française » lui apparaît, « à beaucoup d'égards plus près du christianisme primitif que ne l'est aujourd'hui l'Eglise... », car, « la Révolution française a ramené sur terre la foi à l'impossible » (p. 402 et 409). Les sectes anglo-américaines lui semblent la meilleure illustration de l'esprit démocratique allié à la liberté spirituelle essentiels (sic loquitur...) au christianisme. Cependant, il demande une Réformation de la Réforme dans cette perspective et dans celle de l'idéal révolutionnaire. Il serait intéressant d'instaurer un dialogue entre Quinet, Michelet et les ouvriers catholiques de l'*Atelier* et autres organes de tendances similaires sur le christianisme et l'Eglise. Ce dialogue nous instruirait vraisemblablement sur les origines profondes des « néo-christianismes » de la période et montrerait en Quinet et Michelet des précurseurs de Weber et de Troeltsch dans la Sociologie du Christianisme.

(15) L'attitude des pasteurs réformés vis-à-vis des sectes a varié suivant les lieux ou les personnes. Dans le cas des méthodistes, qui sollicitèrent vite la permission d'ouvrir des oratoires, le ministre des Cultes demandait généralement l'avis des Consistoires sur l'opportunité d'une réponse favorable. D'après les dossiers déjà cités des Archives Nationales, les membres de ces assemblées professaient la plupart du temps que les protestants de la région avaient à leur disposition suffisamment de moyens de s'édifier sans aller en chercher dans la dissidence. Le pasteur de St-Chaptes, dans le Gard, écrivant au ministre le 20 octobre 1859, lui tient ce langage : « Je tiens profondément à la liberté des cultes, au libre examen, au for intérieur ; mais les meilleures choses pouvant dégénérer en mal, il faut avoir le courage de leur opposer un frein qui les modère et les contienne dans de justes bornes. Je me suis donc réjoui du vote du Consistoire (vote défavorable aux méthodistes) et j'ose prier Son Excellence de le sanctionner.

...Ces réunions passent comme inaperçues ; personne ne les contrarie, ne les inquiète. C'est assez pour ce genre de culte... J'ai toujours tenu à l'ordre religieux comme à l'ordre civil. Quand l'ordre règne dans l'Eglise, il me semble que la société civile doit en recevoir une heureuse et efficace influence... ». Réaction bien humaine d'une institution installée et subventionnée. La réaction des évêques catholiques à ces mêmes faits était du même ordre.

selon le monde du protestantisme officiel et bourgeois favorisait peu — on le voit —, les désirs de non-conformisme religieux.

Le Réveil lui-même ne contribua pas à la bonne renommée du protestantisme. Il troubla la paix ecclésiastique par des schismes (Eglises Libres). Or, l'ouvrier français pouvait tenir son curé à distance, il n'admirait pas moins la pérennité et l'unité catholique. Pour lui, selon le mot de *l'Atelier*, « Le protestantisme, c'est le christianisme désorganisé » (16). Au protestantisme officiel ou sectaire il préfère le non-conformisme marginal ou le laïcisme qui n'en est souvent qu'une des formes, ou même l'irrégion.

Enfin et surtout, le méthodisme, le baptisme, le darbyisme et les autres mouvements semblables se présentaient comme des cercles piétistes avant tout préoccupés de salut et d'expérience — en grande partie sensible — du salut. L'ouvrier catholique français autant que nous pouvons en juger par ses représentants les plus avancés, regardait vers la terre pour l'habiter dans la justice et dans une atmosphère de fraternité. *La religion de la Fraternité* (17) détournait l'attention des problèmes de l'au-delà. Pour les moins évolués, que ces questions ne troublaient pas et qui faisaient confiance à leur curé, ils trouvaient dans la piété catholique de l'époque suffisamment de sensible, suffisamment d'exhortations et de moyens à sauver leurs âmes pour ne les point aller chercher dans les petites réunions que les autorités — ceux qui savent —, leurs présentaient comme les anti-chambres de l'Enfer (18).

* * *

Conclusion.

La méfiance vis-à-vis d'une forme de religion étrangère aux traditions nationales ; la pression du milieu social et des gouvernements, l'influence des religions de la Fraternité, le pré-sectarisme pratique d'une certaine piété populaire catholique, l'admiration même lointaine pour l'unité de l'Eglise de Rome, voilà autant d'éléments qui devaient réduire à presque rien l'influence du protestantisme périphérique sur le mouvement ouvrier français du XIX^e siècle.

Au plus peut-on voir dans cette première *Offensive des Sectes* une manifestation interne de la vie protestante de notre pays, et une première étape vers une seconde offensive, de nos jours, plus réussie certes, mordant plus largement sur le catholicisme, quoique demeurant peu important et mal intégrée. A entrer dans le domaine des hypothèses, on se demandera si les églises réformées françaises n'ont pas, à cette époque, gâché par leur attitude négative une chance alors offerte à

(16) *L'Atelier*, oct. 1842, cité par A. CUVILLIER, *Un journal d'Ouvriers : l'Atelier*, 1840-1850, Paris, Ed. Ouvrières, rééd. 1954, p. 79.

(17) F.-A. ISAMBERT, « Une religion de la fraternité. A propos de quelques journaux ouvriers de la monarchie de juillet », in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, juillet-sept. 1957, 3, p. 309-325.

(18) Voici un problème sur lequel il faudrait revenir. Il serait intéressant d'étudier les recueils de cantiques et de prières catholiques du XIX^e siècle pour se faire une idée de la religion qu'ils répandaient. A en juger par un spécimen qui me tombe sous la main (Recueil de Cantiques Spirituels avec les airs notés, 3^e éd., Avignon, Fr. Séguin, 1827), le piétisme catholique ne le cédait en rien à celui des mouvements de réveil protestants de l'époque. Je cite : « L'unique affaire est le salut, / Lui seul nous intéresse », n° 294 ; « Que mon sort a de charmes, / Jésus est dans mon cœur ; / Je ne crains point d'alarmes ; / Qu'il est doux mon bonheur ! », n° 149 ; « Que tout en moi publie / Les bontés du Seigneur ! / Ma misère est finie, / Il a changé mon cœur », n° 112 bis. L'Armée du Salut accepterait encore et d'enthousiasme de chanter ces cantiques. Sur le « présectarisme » d'une certaine piété catholique, voir J. SÉGUY, *San Nicandro, ou la naissance d'une secte*, in *La Tour St-Jacques*, n° 15, mai-juin 1958, p. 31-40.

leurs corps de recevoir un sang nouveau et de s'étendre numériquement et géographiquement à l'intérieur de nos frontières.

Du point de vue sociologique on retiendra la tendance des sectes, chez nous comme ailleurs, à s'adresser aux classes populaires. Il faudra aussi noter l'importance des facteurs autres que sociaux (religieux, psychologiques) dans leur diffusion et leur réussite (19). Fort visiblement, les premiers jouent un rôle quasi-négligeable dans le cas du XIX^e siècle français. « Les sectes naissent au moment où l'ordre figé commence à s'écrouler... La secte est l'effort de toute la communauté pour s'intégrer de nouveau », déclare Joachim Wach (20). Cela étant, les sectes auraient dû réussir chez nous après la chute de l'Empire. Or, si des dissidences d'ascendance catholique, protestante ou indéterminée et de nature marginale ont vu le jour ou se sont introduites en France, force nous est de constater leur insuccès profond qui infirme nettement les explications sociologiques même les plus nuancées sur la naissance et l'expansion des sectes. Cela nous amène à souhaiter voir entreprendre une étude de toutes les dissidences, religions marginales et néochristianismes du XIX^e siècle français qui pourrait apporter de nouvelles lumières au problème sociologique des différenciations du Christianisme.

Jean SÉGUY.

(19) Joachim WACH, *Sociologie de la Religion*, trad. française, Paris, Payot, 1955, p. 176, met en garde contre la tentation fort répandue d'accorder trop d'importance aux facteurs sociaux dans la recherche des origines sectaires.

(20) *Ib.*, p. 173.

UNE ENQUÊTE ANTICLÉRICALE DE PRATIQUE RELIGIEUSE

en SEINE-et-MARNE (1903)

AUX LIBRES-PENSEURS DE SEINE-ET-MARNE.

Citoyens,

La Chambre est saisie de divers projets concernant la séparation de l'Eglise et de l'Etat... D'ores et déjà les républicains militants ont produit dans la presse et dans des réunions publiques toutes les raisons qui rendent cette séparation à la fois nécessaire et juste.

Toutefois, citoyens, un argument de fait n'a pas été produit, que vous seuls pouvez produire. Tous, nous participons aux frais du culte ; il s'agit de savoir et de proclamer combien sont ceux-là qui participent à la célébration du culte.

Oui, nous savons que dans nos campagnes les églises sont désertes, les troncs vides... Nous voudrions plus. Nous voudrions des documents plus précis, nous voudrions des chiffres, une donnée scientifique, mathématique.

Vous connaissez trop la haute probité que Le Briard porte dans la lutte pour pouvoir soupçonner un seul instant qu'il sollicite de vous une besogne de délation et de rancune. Nous ne vous demandons pas quels sont ceux qui vont à la messe, mais combien sont-ils ; nous ne demandons pas leur nom, mais leur nombre.

Œuvre de science vous l'accomplirez avec conscience. Vous, libres-penseurs, vous savez le prix souverain de la vérité.

C'est en ces termes que le 18 septembre 1903, un journal bi-hebdomadaire de Seine-et-Marne, *Le Briard*, s'adressait à ses lecteurs et lançait le premier dénombrement systématique de pratique religieuse que nous connaissions pour la France (1).

(1) Nous avons précédemment étudié « Les cultes dans les statistiques officielles en France »

D'allégeance radicale-socialiste et volontiers socialisant, *Le Briard* était rédigé à Provins, citadelle de ce qu'on a nommé « l'anticléricalisme des notables ». Deux fois par semaine, ses cinq éditions se répandaient dans tout le département, tandis que deux hebdomadaires, l'un catholique, *La Croix de Seine-et-Marne*, l'autre conservateur, *La Brie*, essayaient de contrebattre son influence. En première page la vedette était partagée entre « le Père Gérôme » qui expliquait à ses lecteurs, en un style vivant et imagé, les événements du jour, et un éditorial toujours signé de grands noms : H. Brisson, Clemenceau, Th. Steeg, Jaurès, Ranc, Aulard, F. Buisson...

I. — Les conditions de l'enquête.

La discussion sur la séparation des Eglises et de l'Etat bat son plein. De nombreux arguments sont avancés en sa faveur, fondés sur des considérations politiques où l'Eglise catholique est présentée comme une *force* hostile, un obstacle à détruire. Mais il est un argument que nul ne semble avoir encore invoqué : la *faiblesse* de l'Eglise, dont la masse de la

(*Archives de Sociologie des Religions*, II, pp. 22-26), où seule est recherchée l'appartenance déclarée.

Toute une préhistoire de la sociographie du catholicisme français serait à faire. Dans un article de *La Revue* (ancienne *Revue des revues*), C. Brival-Gaillard écrivait en 1913 : « On n'a pas encore appliqué la statistique aux cultes, et le tenter une première fois peut paraître une épreuve osée. Il semble impossible en effet, à première vue, d'apporter des précisions numériques en une matière où les apparences sont souvent trompeuses. Mais, sans scruter les consciences, ne peut-on faire état de la foi qui agit et se manifeste par la présence personnelle des fidèles aux églises ?... » (« L'état actuel des cultes en France », *La Revue*, 1^{er} juillet 1913, 1-18). L' intuition fondamentale y est ; la méthode, nous y reviendrons plus bas, s'avère assez fantaisiste ; mais surtout, l'auteur ignore que d'autres y ont pensé avant lui et que certains même s'y sont risqués.

Longtemps, les plus audacieux n'ont visé qu'à une estimation raisonnée, étayée plus ou moins solidement par des procédés divers. L'enquête du *Briard* semble bien avoir été la première d'un genre appelé à une particulière fécondité, auquel, dès 1891, Taine avait donné ses lettres de noblesse dans un article de la *Revue des Deux-Mondes* (repris ensuite au tome XI de ses *Origines de la France contemporaine*, pp. 177-188). Un peu plus tard, dans *L'Eglise et la République* (Paris, 1904), Anatole France, qui a lu Taine, et qui distingue entre le dénombrement des âmes croyantes et celui des forces de l'Eglise, après avoir rassemblé quelques éléments, observe : « Mais ce sont là, sur les consciences de plus de trente millions de Français, des clartés éparses et rares, qui peuvent être trompeuses. Il y a plusieurs raisons d'aller à la messe, qui ne sont pas toutes des raisons pieuses. La vanité, la mode, l'intérêt, aussi bien que la dévotion, ont leurs chaises à la paroisse. Au contraire, bien des âmes ne s'approchent pas des sacrements et se tiennent éloignées des offices qui sont tièdes et non point rebelles, et pour parler le langage ecclésiastique, il est des pécheurs en qui la foi n'est pas morte » (p. 106).

De son côté, peu après, la *Revue catholique des Eglises* a publié en 1905 et en 1907 plusieurs monographies de diocèses inspirées de cette préoccupation : Cahors (étude due à l'abbé J. Calvet, et que M. Le Bras a présentée comme un modèle), Nancy, Saint-Flour, Montpellier et Angoulême.

Il y aurait là de nombreux documents à colliger. Leur intérêt est plus certain au niveau d'une réflexion sociologique que d'une information sociographique. Pourtant, on a chance d'y glaner une information qualitative qui peut éclairer utilement les résultats numériques obtenus par ailleurs (voir, par exemple, l'article du député conservateur Jules Delafosse, « Un coin de province », dans *Le Gaulois* du 17 octobre 1904, sur le Limousin opposé à la Normandie).

SEINE-ET-MARNE



chef lieu de départ 
- d'arrond^t
- de canton 

limite de départ
d'arrond.
de canton

X % taux de représentativité par canton
cantons non représentés à l'enquête
zone C (pays de mission) de la carte religieuse de la France rurale.

A horizontal number line with tick marks at 0, 3, 4, 8, 12, 16, 20, 24, and 28. The unit is labeled 'k' at the end.

population est désormais détachée. L'existence d'une religion officielle repose sur un état de fait périmé ; la séparation ne ferait que reconnaître l'état de fait actuel : un groupe minoritaire n'a aucune raison de bénéficier d'un statut privilégié.

Pour faire valoir cet argument, il faut l'étayer non d'impressions générales, mais d'observations incontestables. Tel est le sens de l'enquête du *Briard*. Ouverte le 18 septembre 1903, elle provoque aussitôt des réponses qui sont publiées dès le numéro suivant, puis, régulièrement, jusqu'au 28 octobre 1903. A cette date, elle s'interrompt brusquement, sans que soit donnée aucune explication ni tirée aucune conclusion.

Inévitablement, on s'interroge : que vaut cette enquête ? quelle valeur accorder à ses résultats ? La question, d'ailleurs, est double : l'inachèvement de l'enquête ne la prive-t-elle pas de tout intérêt, ne la rend-elle pas inutilisable ? Mais, préalablement et en toute hypothèse, la méthode qui a présidé à son déroulement offre-t-elle le minimum de garanties désirables ?

Une première réponse, tout extrinsèque, peut dès l'abord être donnée : c'est l'écho que l'enquête a rencontré soit dans les milieux laïques, soit dans les milieux catholiques. Or, de ce point de vue, grande discordance. Du côté laïque, un article de J. Vernant (2), « La crise religieuse dans les campagnes de Brie » dans la revue de Charles Guiguesse, *Pages Libres*, commente le 1^{er} octobre 1904 les résultats de l'enquête (p. 261-276), sous les quatre chefs qui lui semblent expliquer la désaffection des ruraux pour le catholicisme : le naturalisme foncier du paysan, les progrès du rationalisme, l'alliance du presbytère et du château, la médiocrité du clergé. Aussitôt paru, l'article est utilisé par Anatole France dans son petit volume, paru en 1904, *L'Eglise et la République* (p. 105). Des recherches plus poussées dans la presse parisienne ou provinciale ou dans les débats parlementaires permettraient peut-être d'en suivre plus loin le cheminement.

En revanche, du côté catholique, l'étouffement est délibéré (3). Dès le 27 septembre, *La Croix de Seine-et-Marne* consacre quelques lignes à « l'enquête du régiment des lanterniers du *Briard* » (qui n'a plus comme lecteurs que « la lie des populations seine-et-marnaises », 11 octobre). Elle ne conteste pas les chiffres : « Ah ! sans doute, en Seine-et-Marne, le peuple, les hommes surtout, ne sont point très religieux, mais même les moins pratiquants trouvent que c'est tout de même plus propre d'avoir

(2) Jean Vernant, alors jeune universitaire, était fils du propriétaire et imprimeur du *Briard* : « jeune imberbe », selon *La Croix de Seine-et-Marne* du 8 novembre 1903.

(3) Cette attitude a contribué à l'oubli dans lequel est tombée l'enquête. Philippe BERNARD, *Economie et sociologie de la Seine-et-Marne* (1850-1950), Paris, A. Colin, 1953, 258 p. (Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, n° 43), n'en fait à aucun moment état — encore que toute sa documentation, en la matière, provienne des dossiers de l'abbé V.-L. Chaigneau, actuel directeur de *La Croix de Seine-et-Marne* —, et considère qu'on ne dispose d'aucun renseignement valable avant 1927. De même, il ignore la thèse de Georges DUBOIS, *Henri de Pardailhan de Gondrin, archevêque de Sens* (1646-1674), Alençon, 1902, 582 p. Ses analyses n'en sont pas moins, dans l'ensemble, justes et mesurées.

un curé que de ne pas en avoir, d'avoir de la religion que de ne pas en avoir ». Elle observe que l'assistance à la messe n'est pas l'unique pratique du catholicisme, et que seule une infime minorité est totalement détachée des quatre grands actes saisonniers. Elle contre-attaque en notant que « la seule conclusion valable » n'est pas qu'il faut fermer les églises (ce qu'elle n'a pu lire dans *Le Briard*, mais qu'elle prévoit comme première conséquence de la suppression des traitements ecclésiastiques si la loi de Séparation est votée), mais que « le péril clérical n'est qu'un fantôme ». Elle y revient une seconde et dernière fois, sur l'insistance de ses lecteurs, le 25 octobre : « Déjà nous avons répondu au *Briard*... On nous prie de le faire à nouveau. C'est parfaitement inutile. Le *Briard* n'en tiendra pas moins bien ouverte sa boîte aux mensonges... Ce qu'il veut, c'est de la copie, et de la copie contre les curés ».

L'enquête du *Briard*, cependant, mérite de ne pas rester dans l'oubli. Elle a été conduite avec des règles suffisamment précises pour qu'on puisse la critiquer sans la rendre inutilisable ; elle a rassemblé des matériaux assez abondants pour permettre des comparaisons diachroniques dans un temps où les renseignements chiffrés sont d'autant plus précieux qu'ils sont plus rares.

Les auteurs de l'enquête ont voulu faire « œuvre de science ». Dix ans plus tard, C. Brival-Gaillard, dans l'article que nous avons cité plus haut, formulera la même prétention. En réalité il aboutira à des supputations assez fantaisistes. S'il a nettement distingué villes et campagnes, il n'a tenté une observation quantitative précise que pour trois villes (Paris, Poitiers, Limoges), c'est-à-dire à une échelle qui demandait la mise au point d'une procédure délicate pour être valable (4). Or c'est tout le contraire qui s'est produit dans *Le Briard* : ses lecteurs, à qui l'on demandait « une donnée mathématique », se sont sentis dépassés dans les agglomérations un peu grandes ; seule la campagne apparaît dans l'enquête, à l'exclusion des villes et des bourgs importants.

Avec une seule question, l'enquête était réduite à son expression la plus simple et la moins équivoque : combien d'assistants à la messe du dimanche en temps habituel ? La publication des réponses est normalisée : agglomération, population, pratiquants (soit le nombre global, soit la distinction par sexe), commentaires du correspondant. Du compte des pratiquants sont exclus les sacristains, bedeaux et chantes quand ils sont salariés, les religieuses sécularisées, la famille et la bonne du curé, les enfants, enfin les étrangers (les châtelains et leur personnel, les ouvriers agricoles belges). Seules sont acceptées les lettres signées, bien que le nom de leurs auteurs ne soit pas publié. En cas d'incertitude, il faut employer la « méthode expérimentale » et aller voir à l'église. Quand les chiffres sont contestés, ils sont vérifiés sur place par les soins du journal et, éventuelle-

(4) Aussi sa réfutation a-t-elle été facile : Maurice DE GAILHARD-BANCEL, « Le catholicisme à Paris. A propos d'une enquête sur la fréquentation des églises », *Revue pratique d'apologétique*, XVII, 1^{er} octobre 1913, 45-56 : « Peu importerait l'esprit, si la méthode était sûre ». Voir aussi *La Croix*, du 4 juillet 1913 ; *La Correspondance Hebdomadaire* du Comité catholique de défense religieuse, du 8 juillet ; *Vie Nouvelle*, du 13 juillet ; etc.

ment, rectifiés, tantôt en plus, tantôt en moins ; parfois même la rectification est demandée par le correspondant. Quand une protestation est envoyée au journal, émanant d'un curé, par exemple, elle est insérée : la rédaction, d'ailleurs, regrette toujours que ces quelques lettres en restent à des généralités et n'opposent jamais chiffre à chiffre. Pas besoin d'un système compliqué de dépouillement : les correspondants disent ce qu'ils savent ou ce qu'ils ont vu et, à cette échelle, il suffit souvent dans le cas présent des dix doigts de la main ; de son côté le journal met tout en œuvre pour avoir des réponses non seulement sincères mais contrôlées. Chaque semaine il n'y a qu'à totaliser les résultats publiés. Le total général s'établit ainsi simplement à 208 communes, 107.911 habitants, 2.600 pratiquants (5).

II. — Résultats et commentaires.

Nous n'avons ni les moyens de vérifier les chiffres envoyés par les correspondants, ni d'ailleurs de raisons pour les suspecter. Il nous faut les prendre tels. Ce n'est pas à dire qu'il faille en faire de même avec ceux auxquels aboutissent les calculateurs du *Briard*. Effectivement, ils demandent à être rectifiés en plusieurs points. Tout d'abord, cinq communes sont mentionnées et comptabilisées deux fois (6) ; en revanche, une commune signalée accidentellement a été négligée (7) : la balance s'établit à 1.748 habitants et 16 pratiquants à déduire. Pour six communes (8), le chiffre de la population est manifestement faux et dans cinq cas la coquille d'imprimerie est patente : les erreurs d'ailleurs se compensent à peu près et il suffit de rajouter 16 habitants. En ce qui concerne les pratiquants, plusieurs modifications s'imposent sur la base même des rensei-

(5) « Le pointage un par un des *habitués* est la méthode la plus précise ; dans les campagnes, elle est d'application facile » (F. BOULARD, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Editions Ouvrières, 1954, p. 114). Voir, *infra*, statistiques détaillées.

Dans ces conditions, un fait restera sans doute à jamais énigmatique, à moins qu'on ne fasse intervenir le démon du journalisme pour l'expliquer. Dans son article donné à *Pages libres*, J. VERNANT donne comme définitifs les chiffres suivants (repris par Anatole FRANCE, *loc. cit.*) : 416 communes, 215.822 habitants, 5.200 pratiquants. Ces chiffres restent bien en dessus de ceux que produit *Le Briard* à la date où s'arrête l'enquête. Première hypothèse : l'enquête continue après cette date mais a échappé à un premier dépouillement ; ce qui est d'autant plus plausible que cette interruption paraissait inattendue et accidentelle. Un second dépouillement n'a rien donné. Deuxième hypothèse ; l'auteur de l'article étant le responsable (anonyme) de l'enquête, il a utilisé des renseignements postérieurs que, pour une raison inconnue, le journal n'a pas publiés. En réalité, il ne fait état que de données parues dans *Le Briard* entre les dates indiquées. Dernière hypothèse... Il est inutile de la formuler : l'auteur, en réalité, a doublé tous les chiffres, gonflant ainsi la représentativité de l'enquête tout en respectant le résultat recherché, à savoir *la proportion des pratiquants*. Nous verrons bientôt qu'un traitement méthodique de sa documentation lui eût permis d'aboutir à des conclusions du même ordre mais plus différenciées.

(6) Grisy-sur-Seine (canton de Bray), Beauthail distingué des Parrichets (Coulommiers), Signy-Signets (La Ferté-sous-Jouarre), Chevrainvilliers (Nemours), La Trétoire (Rebais).

(7) Saint-Ange-le-Vieil (Lorrez).

(8) Saint-Martin-des-Champs (La Ferté-Gaucher), Ferrières (Lagny), Boisdon (Nangis), Hondevilliers (Rebais), Villeneuve-Saint-Denis (Rozoy), Villegruis (Villiers-Saint-Georges).

gnements fournis, certains correspondants incluant dans leurs chiffres des individus que les règles posées au départ devaient en exclure ou inversement. Compte tenu de ces modifications et des rectifications introduites au cours de l'enquête, on aboutit à un total *recalculé* de 204 communes, 106.586 habitants (9), 2.624 messalisants, soit une erreur en trop légèrement supérieure à 1 % pour les habitants et une erreur en moins légèrement inférieure à 1 % pour les messalisants, sans influence appréciable sur le rapport des messalisants aux habitants.

Le second problème, étant donné l'inachèvement de l'enquête, était d'apprécier la représentativité de ces chiffres, laquelle varie selon les cantons. Le plus simple ici était de prendre l'*Ordo* du diocèse de Meaux pour l'année 1903. Deux difficultés nous attendaient. Tout d'abord, quelques discordances entre le chiffre de la population qu'il indique et celui donné par *Le Briard* ; celles-ci se compensaient laissant au journal une appréciation supérieure de l'ordre de 2 ‰ ; toutefois, dans le détail des calculs, il était nécessaire d'en tenir compte. Ensuite, pour 19 communes, la carte des divisions civiles (cantons) et celle des divisions ecclésiastiques (doyennés) ne coïncident pas. Non sans hésitations, nous avons opté pour le canton (10).

Ces précautions prises, on constate que six cantons n'apparaissent pas à l'enquête : Dammartin, Fontainebleau, Le Châtelet, Meaux, Melun-Nord et Melun-Sud. Leur population rurale s'élève à 49.228 habitants ; celle des 23 autres cantons à 227.410, soit, pour la Seine-et-Marne, une population rurale de 276.638 (11). L'ensemble des réponses reçues garantit donc, pour les 28 cantons du département, une représentativité de 40 % ; elle s'élève à 47 % pour les 23 cantons enquêtés, et même à 50 % si l'on en exclut deux dont la participation est très faible (Brie-Comte-Robert et Tournan). Parmi ceux-ci, 5 sont représentés de 17 à 25 %, 4 de 32 à 39 %, 5 de 49 à 55 %, 3 autres à 62, 76 et 87 % ; 4 enfin atteignent 90 % et l'un même 97 %.

A ce point la progression devient plus délicate. Une première constatation s'impose : c'est à Provins et dans les cantons environnants (Nangis, Villiers-Saint-Georges, Bray-sur-Seine, Donnemarie) que se trouvent les régions de très forte participation ; puis apparaissent deux régions de forte participation : au sud, le Gâtinais (Lorrez-le-Bocage, Nemours, La Chapelle-la-Reine, Château-Landon) et, par Rozoy, une flèche vers le nord (Coulommiers, La Ferté-sous-Jouarre, Lizy-sur-Ourcq). Provins se

(9) Ce dernier chiffre est supérieur de 407 à celui qu'on obtient en appliquant simplement au chiffre donné par *Le Briard* les corrections précédemment indiquées.

(10) Nous avons été guidés par le souci de faciliter les comparaisons possibles. La carte de la pratique religieuse de la France rurale, établie par F. BOULARD, est une carte *par cantons*, dont les tracés géographiques sont empruntés aux cartes départementales de l'Atlas administratif édité par Girard et Barrère. Or l'auteur lui-même ne s'en est pas toujours tenu rigoureusement à son principe : « Il fallait une unité de surface assez grande. Le canton (parfois le doyenné) a été choisi » (*Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, p. 20).

(11) Population urbaine : 82.203 (agglomérations de plus de 5.000 habitants : Coulommiers, Fontainebleau, Jouarre — La Ferté-sous-Jouarre, Lagny, Meaux, Melun, Montereau, Nemours, Provins).

révèle ainsi comme une des capitales idéologiques de la Seine-et-Marne à cette époque, et les cantons qui l'entourent comme une zone privilégiée de diffusion du *Briard* ; trois d'entre eux (Provins, Nangis, Villiers-Saint-Georges) ont d'ailleurs donné plus de 50 % des voix à la gauche aux élections de 1902. Sauf Nangis, ils figurent actuellement dans la zone C (« pays de mission ») de la carte religieuse de la France rurale, de même que les quatre cantons du Gâtinais (12).

En revanche, dans les cantons manquants, on observe deux groupes : au nord, Meaux et Dammartin ; à l'ouest, Melun, Fontainebleau, Le Châtelet et, pratiquement, Brie-Comte-Robert. Ce sont les cantons où se trouvent les trois villes les plus importantes du département et les trois cantons réputés pour avoir les taux de pratique les plus élevés (Fontainebleau, Dammartin, Melun). Ainsi, l'indice de représentativité des divers cantons permet de cerner des taches différemment mais bien marquées, non d'aller jusqu'à une carte très précise. On ne peut en effet établir une correspondance univoque entre le taux des réponses et le niveau de la pratique. Un indice, tout extérieur, suffit à prémunir contre cette tentation : la proportion des paroisses sans prêtre résidant est sensiblement la même (39-38 %) dans le groupe des communes présentes à l'enquête et dans le groupe de celles qui ne s'y trouvent pas (13).

Une autre remarque est possible. Ph. Bernard a noté que la pratique est en général plus forte dans les villes que dans les campagnes (14). Les villes manquent à notre enquête, faute d'une procédure commode. Du moins, constatons-nous, dans six cas sur sept, que les chefs-lieux de cantons ont un taux de pratique plus élevé que les communes environnantes, et dans le septième égal (15).

Les taux d'assistance à la messe dominicale sont d'ailleurs extrêmement bas : de 0,6 % à 4,8 % (16), avec une pointe à 6,6 %, la moyenne

(12) Par arrondissements (à la date de l'enquête, il en existait cinq, depuis réduits à trois), les taux de représentativité sont les suivants : Provins, 86 % ; Coulommiers, 50 % ; Fontainebleau, 38 % (le Gâtinais, moins le canton de Fontainebleau : 45 %) ; Meaux, 29 % ; Melun, 9 %.

(13) Pour 204 communes représentées : 30 paroisses abandonnées, 15 postes vacants, 34 paroisses de binage. Pour 220 communes non représentées : 33 paroisses abandonnées, 4 postes vacants, 46 paroisses de binage. Soit 79 pour 83.

Cette proportion est légèrement inférieure (36 %) pour les cantons absents de l'enquête. L'étude de ces trois groupes montre que la répartition du clergé, à l'époque, est liée à la dispersion beaucoup plus qu'à l'état religieux de la population. Une enquête faite en 1952 par un religieux dominicain, le P. J. Godefroid, avait révélé, au nord de Melun, l'existence d'un « trou », ensemble de 14 communes très riches (région de grosses exploitations) mais très défavorisées (difficulté des communications, absence de tout médecin, pharmacien, dentiste, notaire, et aussi de tout prêtre) : en 1903, ces 14 paroisses disposaient de 6 prêtres résidents.

(14) *Op. cit.*, p. 295.

(15) Bray : 5,5 pour 1,6. Claye : 4,8 pour 4,8. Lizy : 7,1 pour 3,3. Lorrez : 2,4 pour 1,5. Nangis : 3,3 pour 1,2. Rozoy : 4,9 pour 2,0. Villiers-Saint-Georges : 1,7 pour 1,0.

(16) 34 églises sont absolument désertes (6 d'entre elles ont un curé résidant), soit 16 % ; 25 n'ont pas plus de deux fidèles (dont 12 ont un curé résidant), soit 13 %.

En plusieurs cas, la moyenne est fortement relevée par la présence d'une commune à plus forte observance : le canton de Rebais sans la paroisse de Bellot tombe de 3,8 à 1,4 ; Nemours, sans Bagneaux et Saint-Pierre, tombe de 4,2 à 0,6. La note précédente va dans le même sens.

générale s'établissant à 2,4 %. Ce taux est sans doute mal calculé puisqu'il indique le rapport de proportion entre pratiquants adultes et population totale au lieu de la population adulte assujettie (17). Il est cependant extrêmement bas, et les correctifs qu'on peut lui apporter (18) ne jouent chacun que sur des décimales. Au mieux, on peut le fixer à 4 %. Il n'atteint certainement pas 5 %, ce qui correspond donc pour l'ensemble des cantons à un éventail de 1 à 10 %. Et l'on se souvient que les cantons non représentés à l'enquête, où le taux serait plus élevé, comptent pour moins du cinquième dans l'ensemble de la population rurale.

Cette statistique est muette sur l'importance du « conformisme saisonnier » (19). Une enquête d'origine ecclésiastique n'en aurait certes pas négligé les manifestations : baptême, communion solennelle, mariage, sépulture, afin de montrer, malgré le détachement et la désaffection, la persistance de l'influence catholique, germe d'un éventuel renouveau. Une enquête laïque était spontanément portée à n'en pas tenir compte : non pas tant pour des raisons de propagande, pour s'en tenir à l'étiage le plus bas, mais parce qu'elle ne prend au sérieux que les catholiques à part entière. Sa perspective est différente : les « saisonniers » subissent encore l'influence de l'Eglise, mais ils ont échappé à son attraction, ils sont pris dans un autre réseau. Leur référence à l'Eglise n'est plus ce qui les constitue essentiellement et les réduit à l'état d'ombres à mesure qu'ils s'en éloignent.

C'est ici que les observations dont les correspondants du *Briard* assortissent leurs statistiques prennent tout leur sens. Nous les présenterons, à la suite de celles-ci, par cantons plutôt que par thèmes (20) :

(17) Cette confusion s'observe dans la remarque suivante, après recensement de 129 communes avec 1.500 observants : « 130 prêtres pour catéchiser une population moindre que celle d'Egreville qui compte 1.700 habitants... Au train où vont les choses, il y aura bientôt plus de prêtres que de fidèles ». Elle est d'ailleurs assortie d'une seconde confusion de même nature : loin que chaque commune ait son curé propre, on en compte seulement 125 pour les 204 mentionnées à l'enquête (61 %).

(18) Parmi les non-assujettis, il faut distinguer les acatholiques et les excusés. Or, sauf quelques îlots (une dizaine de protestants signalés aux environs de Rebais), la Seine-et-Marne est tout entière nominalement catholique. Le nombre des excusés pratiquants (vieillards, malades), tant en raison des conditions de l'enquête que du faible nombre des messalisants habituels, peut être considéré comme négligeable. Celui des adultes exclus de l'enquête par principe peut être situé entre 100 et 200. Il est beaucoup plus difficile de déterminer l'importance du groupe des mineurs : on ne doit pas être en-dessous de la réalité en l'estimant à 38 % (dans l'hypothèse d'une pyramide normale), mais en notant que les enfants, a fortiori jeunes gens et jeunes filles, ne pratiquent guère plus que leurs parents. Enfin, on peut appliquer une majoration de 10 % pour avoir le nombre des pascalisants, habituellement pris comme base de référence (F. BOULARD, *op. cit.*, p. 114).

On peut cependant noter qu'une enquête (inédictée) conduite en 1948 dans le canton de Donnemarie sous la direction du Supérieur du Grand Séminaire de Meaux, M. le chanoine Molin, permettait de conclure que « le chiffre des pascalisants est le même que celui des assistances à la messe un dimanche moyen ».

(19) Comme l'a aussitôt remarqué *La Croix de Seine-et-Marne*, voir *supra*.

(20) Pour les chiffres, on se reportera utilement aux tableaux statistiques de la pratique par canton.

TABLES CANTONALES

Communes représentées	Population de la commune	Total des messalisants	Messalisants hommes	Messalisants femmes
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Bray-sur-Seine.				
*Baby	109	20	2	18
Balloy	280	6	0	6
Bazoches-lès-Bray	647	12		
Bray-sur-Seine	1.515	84	8	76
Chalmaison	873	3	0	3
*Everly	401	8		
Fontaine-Fourche	655	10	0	10
Gouaix	1.005	28		
*Gravon	118	3	0	3
*Grisy-sur-Seine	139	5	0	5
Hermé	573	23	2	21
Jaulnes	333	11	2	9
Les Ormes**	708	33	0	8
Montigny-le-Guesdier	284	30	5	25
Mousseaux	397	5	0	5
*Mouy	366	0	0	0
Noyen-sur-Seine	502	10	0	10
Saint-Sauveur	152	6	0	6
*Soisy	84	0	0	0
Villuis	341	5		
	8.932	312	19	205
Brie-Comte-Robert.				
Grisy-Suisnes	1.050	35	3	32
	1.050	35	3	32
Château-Landon.				
*Arville	256	2	0	2
Aufferville	612	2	0	2
Bougligny	729	12		
Bransles	546	20		
Chaintreaux	1.007	14	4	10
Chenon	398	1	0	1
*La Madeleine	310	2	0	2
*Maisonnelles	192	4	2	2
	4.050	57	6	19
Claye.				
Claye	1.851	89	10	79
*Le Plessis-aux-Bois	147	5		
Le Pin	414	31	1	30
Villeparisis	881	67	8	59
*Villeroy	234	5	1	4
	3.527	197	20	172
Coulommiers.				
Aulnoy	378	8	3	5
Beauthail	563	3	0	3
Boissy-le-Châtel	1.053	41	5	36
Guérard	1.206	39	9	30
*Mauperthuis	254	3	0	3
Mouroux	1.700	13	1	12
Saint-Augustin	935	10	0	10
	6.819	117	18	99

* Paroisses sans prêtre résidant (voir note 13).

** Sur les 33 messalisants, 25 sont donnés sans distinction de sexe comme pensionnaires de l'hospice.

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Crécy.					La Ferté-sous-Jouarre.				
Bailly-Romainvilliers	243	9	2	7	Basseville	392	4		
Quincy-Ségy	1.475	97	12	85	*Bussières	280	1	0	1
Voulangis	565	43	8	35	*Changis	260	15		
	2.243	149	22	127	Pierrelevée	391	0	0	0
Donnemarie.					Saacy-sur-Marne	1.379	40	1	39
*Cessey	218	6	0	6	St-Jean-l.-Deux-Jumeaux	684	20	2	18
*Chalautre-la-Reposte	114	1	0	1	Samméron	421	15	4	11
Châtenay	666	12	0	12	*Signy-Signets	361	9		
*Coutençon	222	4				4.188	104	7	69
Dontilly	669	16	2	14	Lagny.				
*Egligny	385	6	0	6	Brou	233	3		
*Jutigny	343	10			Bussy-St-Georges	639	8	0	8
*Lizines	123	0	0	0	*Bussy-St-Martin	288	4	0	4
*Meigneux	175	0	0	0	Chalifert	215	8	0	8
Montigny-Lencoup	987	17	0	17	*Chanteloup	200	6		
Savins	373	2	0	2	*Chessy	369	12	0	12
Sognolles	400	4	0	4	*Conches	100	0	0	0
Thénisy	290	7	2	5	Ferrières	961	20	1	19
Villeneuve-les-Bordes	436	5	0	5	Gouvernes	376	16	0	16
Vimpelles	496	6	0	6	*Guermantes	173	6	0	6
	5.897	96	4	78	Jossigny	522	9	1	8
La Chapelle-la-Reine.					*Montévrain	580	8	0	8
Achères	564	5	0	5	Torcy	1.500	44	2	42
*Amponville	380	0	0	0	Vaires	291	1	0	1
Boulancourt	211	12				6.447	145	4	182
Buthiers	516	8	0	8	Lizy-sur-Ourcq.				
Larchant	650	9			Congis	698	15	1	14
Recloses	495	15	0	15	Crouy	1.050	52	0	52
*Ury	546	2	0	2	Etrepilly	557	14	2	12
Villiers-sous-Grès	525	3	0	3	Jaignes	315	18	2	11
	3.887	54	0	38	Lizy-sur-Ourcq	1.839	120	10	120
La Ferté-Gaucher.					Marcilly	254	9	1	8
Lécherolles	315	2	1	1	*Puisieux	340	6	0	6
*Meilleray	400	3	0	3	*Tancrou	300	6	0	6
St-Martin-des-Champs	230	2	0	2	*Trocy	200	8		
St-Rémi	799	4	1	3		5.553	253	16	229
	1.514	11	2	9					

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Lorrez-le-Bocage.					Nangis.				
Blennes	600	0	0	0	*Bannost	447	2	0	2
Chevry	578	8	4	4	*Bézalles	168	0	0	0
Diant	329	6	2	4	Boisdon		0	0	0
Egreville	1.693	23	3	20	*Châteaubeau	188	6	2	4
Lorrez-le-Bocage	914	23	0	23	Fontains	271	8	0	8
*Remauville	400	2	0	2	*Frétoy	163	0	0	0
*St-Ange-le-Vieil	100	2	0	2	Gastins	551	10		
Thoury-Férottes	523	8			Jouy-le-Châtel	1.373	17	2	15
Villebéon	521	0	0	0	*La Chapelle-Rablais	481	12	0	12
Villemaréchal	600	0	0	0	La Croix-en-Brie	700	13	0	13
Voulx	1.100	45			Maisonrouge	605	12	0	12
					Nangis	3.179	125	25	100
	7.358	117	9	55	*Pécy	540	3	0	3
					Rampillon	560	0	0	0
					*Saint-Just	173	2	0	2
					*Vieux-Champagne	159	0	0	0
					*Villegagnon	130	0	0	0
Montereau.						9.775	205	29	166
*Esmans	493	11			Nemours.				
*La Grande Paroisse	945	8	1	7	Bagneaux	468	100	20	80
					*Chevrainvilliers	345	0	0	0
	1.438	19	1	7	*Fay-lès-Nemours	214	4	0	4
					*Fromonville	700	3	0	3
					*Garentreville	155	0	0	0
Moret.					*Ormesson	166	1	0	1
Dormelles	531	1	0	1	Poligny	496	8	2	6
Montigny	994	20	5	15	St-Pierre-lès-Nemours	897	27	4	23
Vernou	535	7	0	7					
*Villemer	483	0	0	0		3.431	143	26	117
					Provins.				
	2.543	28	5	23	Chalautre-la-Petite	563	12	0	12
					*Chenoise	985	13	1	12
Mormant.					*La Chapelle-St-Sulpice ..	134	0	0	0
Argentières	150	3	0	3	*Longueville	438	10	0	10
Bailly-Carrois	284	1	0	1	*Mortery	200	0	0	0
*Beauvoir	200	17	0	17	*Poigny	191	0	0	0
*Bréau	154	0	0	0	*Rouilly	271	0	0	0
Fontenailles	712	20	2	18	*Saint-Brice	361	0	0	0
Quiers	302	1	0	1	Sainte-Colombe	662	8		
*St-Ouen	280	0	0	0	St-Hilliers	627	3	0	3
					St-Loup-de-Naud	523	10	2	8
	2.082	42	2	40	*Vulaines	144	8	0	8
						5.099	64	3	53

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Rebais.					Tournan.				
Bellot	667	100	40	60	Liverdy	584	9		
*Boitron	214	0	0	0	*Pontcarré	639	6	0	6
*Hondevilliers	272	0	0	0	Roissy	476	17	2	15
La Trétoire	420	3	0	3					
Sablonnières	607	6	1	5					
St-Denis-lès-Rebais	572	15				1.699	32	2	21
*Saint-Léger	229	0	0	0					
Verdelot	944	21	4	17					
	3.925	145	45	85					
Rozoy-en-Brie.					Villiers-Saint-Georges.				
Bernay	416	2	0	2	Angers	384	2	0	2
Courpalay	855	14	2	12	*Beauchery	389	0	0	0
Dammartin-sur-T.	467	9			Beton-Bazoches	674	25	1	24
Fontenay-Trésigny	1.630	38			*Cerneux	431	0	0	0
*La Chapelle-sur-Iger	189	0	0	0	Champcenest	321	8		
Lumigny	448	18	6	12	*Courtacon	271	1	0	1
Marles	517	10	0	10	*Fontaine-sous-M.	170	1	0	1
Neufmoutiers	316	5	1	4	Léchelle	621	6	0	6
*Pézarches	182	5	0	5	*Les Marets	172	0	0	0
Rozoy	1.354	66	6	60	Louans	316	1	0	1
Touquin	691	39	1	38	*Melz-sur-Seine	421	7		
Vaudoy	793	6	0	6	*Monceaux-lès-P.	380	1	0	1
Vilbert	262	2	0	2	Sourdun	836	7		
*Villeneuve-St-Denis	331	6	0	6	*Villegruis	270	0	0	0
Voinsles	444	3	0	3	Villiers-St-Georges	978	17	2	15
	8.895	223	16	160		6.634	76	3	51

TABLEAU RÉCAPITULATIF*

Cantons représentés 1	Popu- lation totale rurale 2	Popu- lation repré- sentée 3	Repré- senta- tivité 4	Messa- lisants 5	H 6	F 7	Taux de prati- que 8	Prêtres par can- tons 9	Habi- tants par prêtre 10
Bray-sur-Seine ...	9.786	8.932	90 ⁰ / ₀	312	19	205	3,5	16	612
Brie-Comte-Robert	10.848	1.050	10 ⁰ / ₀	35	8	32	3,3	13	834
Château-Landon ..	12.572	4.050	32 ⁰ / ₀	57	6	19	1,4	11	1.140
Claye	9.796	3.527	36 ⁰ / ₀	197	20	172	4,8	12	816
Coulommiers	11.521	6.319	54 ⁰ / ₀	117	18	99	1,9	13	886
Crécy	11.876	2.243	20 ⁰ / ₀	149	22	127	6,6	14	812
Donnemarie	7.683	5.897	76 ⁰ / ₀	96	4	78	1,6	12	640
La Chapelle-la-R. .	7.911	3.887	49 ⁰ / ₀	54	0	33	1,4	10	791
La Ferté-Gaucher .	9.968	1.614	17 ⁰ / ₀	11	2	9	0,6	10	997
La Ferté-s.-Jouarre	7.754	4.188	54 ⁰ / ₀	104	7	69	2,9	14	554
Lagny	18.241	6.447	35 ⁰ / ₀	145	4	182	2,3	16	1.140
Lizy-sur-Ourcq ..	10.229	5.553	55 ⁰ / ₀	253	16	229	4,6	14	731
Lorrez-le-Bocage ..	8.498	7.358	87 ⁰ / ₀	117	9	55	1,6	10	850
Montereau	7.417	1.438	20 ⁰ / ₀	19	1	7	1,3	8	927
Moret	10.362	2.543	25 ⁰ / ₀	28	5	23	1,1	9	1.151
Mormant	9.228	2.082	22 ⁰ / ₀	42	2	40	2	12	769
Nangis	10.043	9.775	97 ⁰ / ₀	205	29	166	2,1	8	1.255
Nemours	6.880	3.431	50 ⁰ / ₀	143	26	117	4,2	7	983
Provins	5.590	5.099	91 ⁰ / ₀	64	3	53	1,3	6	932
Rebais	10.000	3.925	39 ⁰ / ₀	145	45	85	3,8	12	833
Rozoy-en-Brie	9.769	8.895	91 ⁰ / ₀	223	16	160	2,5	14	698
Tournan	12.774	1.699	13 ⁰ / ₀	32	2	21	1,9	13	983
Villiers-St-Georges	9.164	6.634	62 ⁰ / ₀	76	3	51	1,1	10	916
	227.410	106.586	47 ⁰ / ₀	2.624	262	1.982	2,4	264	861

* Les colonnes 3, 5, 6 et 7 reprennent les totaux partiels des colonnes 2, 3, 4 et 5 des tables cantonales. Ainsi s'explique que le total des colonnes 6 et 7 soit inférieur au chiffre de la colonne 5.

Bray-sur-Seine, « où les idées républicaines sont en marche mais avec plus de lenteur que dans le reste de l'arrondissement de Provins ». A Balloy, commune sans prêtre et où aucun homme ne pratique, le conseil municipal, conservateur, vote une subvention annuelle de 350 frs : « La religion n'est plus qu'une affaire politique ». A Soisy, église abandonnée. A Noyen, le desservant se plaint de la suppression de son indemnité de 200 frs ; il a supprimé les vêpres, sauf aux grandes fêtes : « Ainsi, les prêtres eux-mêmes ne pratiquent plus ». A Gouaix, où le curé et le châtelain se montrent très actifs, création d'un cercle catholique : « Toujours le châtelain et le curé ! ». Baby : « C'est probablement la commune rurale du département où la fréquentation est la plus forte » (18%, en taux brut). Jaulnes : « Une des communes les plus cléricales de la vallée de la Seine et peut-être du département ».

Château-Landon. Bougigny : « Commune à curés (6 ordinations en 20 ans) ; malgré cela on n'y pratique pas ». A Chaintreaux, deux conseillers municipaux sur les quatre hommes pratiquants.

Coulommiers. A Boissy-le-Châtel, en plus des gens du pays, un prêtre retraité et deux domestiques de maison « qui marchent moyennant finances ». A Mouroux, 1/4 des enfants non baptisés, 1/2 de mariages civils, 2/3 enterrements civils. A Aulnoy, trois châteaux. A Saint-Augustin, ni chantre, ni bedeau, ni enfants de chœur ; le curé est un vieil homme que fatigue le jeûne tardif et que ses excentricités ont rendu célèbre : « Les habitants n'en veulent même plus pour se faire enterrer. Les femmes ne vont point à la messe par dévotion, mais comme au théâtre pour voir opérer le curé » (Une lettre rectificative du curé proteste contre ces affirmations malveillantes, mentionne entre autres plusieurs premières communions de personnes âgées, mais ne donne aucun chiffre d'assistance à la messe dominicale).

Crécy. A Bailly, influence du château. A Voulangis, parmi les femmes, 2/3 de petites bourgeoises et de rentières.

Donnemarie. A Coutençon, l'assistance est faite de deux ménages rentiers. A Cessoy, le presbytère a été démoli en 1897 pour faire une place ; plus de curé depuis 35 ou 40 ans ; les deux derniers ont été condamnés pour affaire de mœurs. A Montigny-Lencoup, des femmes, toutes âgées. A Villeneuve, de même.

La Chapelle-la-Reine. A Ury, faute d'un homme, on a renoncé à sonner la cloche aux enterrements. A Larchant, « le curé vaut toutes les sociétés de libre-pensée possibles » (Protestation du curé : « Si les chiffres qu'il présente étaient officiels, je protesterais énergiquement au nom de la vérité outragée. J'aime à croire qu'il n'a pas menti, mais alors dites de ma part à votre Grosjean de ne pas s'occuper des étoiles : d'abord, il n'y connaît rien ; ensuite, même avec un télescope, il n'en verrait pas autant que le plus myope saurait en compter sans lunettes... ». Commentaires du *Briard* : « M. le Curé aurait mieux fait de nous donner le chiffre de la fréquentation habituelle à sa messe »). A Buthiers, « on ferait mieux d'entretenir les chemins qu'une église qui ne sert qu'à quelques bonnes femmes ». A Amponville, église vide et en ruines, cloche fêlée ; il y a plus de 30 ans que les hommes ne vont plus à la messe ; les femmes, depuis moins longtemps : « Toute la besogne incombe au curé ; on se demande comment il peut y résister ». A Villiers, assistance irrégulière ; une femme fait fonction de bedeau.

La Ferté-Gaucher. A Lescherolles, deux châtelaines et une religieuse sécularisée ; des bancs répugnants. A Saint-Martin-des-Champs, des femmes âgées.

La Ferté-sous-Jouarre. A Saint-Jean-les-deux-Jumeaux, un curé très actif : « Dans aucune commune du département on ne sonne tant la cloche, il n'y a autant de catéchismes, de reitaites, de processions, d'adorations ! non compris les stations de croix, les causeries du dimanche, etc. De plus les officiants ne manquent pas. Il y a toujours une légion de prêtres au presbytère, tous mieux portants les uns que les autres ». Malgré cela, en 1902, il y a eu 5 mariages civils : « Ce qui prouve que trop de zèle ne mène à rien et que brimballer sans cesse la cloche ne sert qu'à rendre les gens perclus de l'oreille ». A Pierrelève, personne, sinon, de temps à autre, quelques jeunes filles. A Bussières, une femme âgée et, une fois par mois, deux vieilles.

Lagny. A Ferrière, le château du baron de Rotschild dont la femme va à la messe et qui soutient une école libre : « A la confirmation l'évêque va dîner chez le baron dont les ancêtres ont crucifié son dieu, ainsi que tous les curés des environs ». Le curé est chargé de distribuer les aumônes du château ; il les a refusées à une femme qui n'allait pas à la messe ; elle y a eu droit après deux messes. A Gouvernes, où aucun homme ne va à la messe, « quand il y a des travaux à faire dans l'intérêt public, la caisse municipale est vide ; quand le curé demande des fonds, elle est pleine ». A Guermantes, l'été, où la messe est dite dans la chapelle du château, assistance accrue. A Conches, une seule messe annuelle, pour la fête du pays. A Bussy-Saint-Martin, l'église est pleine quand il y a brioche bénite offerte par la châtelaine de Guermantes, la baronne de Lareinty ou le fils du maire, le chocolatier Menier dont les conflits avec ses ouvriers emplissent les colonnes du *Briard*.

Lorrez-le-Bocage : plus de 60 croix abattues dans le canton en quelques années, malgré des procès jugés scandaleux. A Remauville, personne ne veut être bedeau ni sonneur. A Lorrez, « la présence des châtelains provoque une plus grande assistance », dont 5 ou 6 hommes. A Villebéon, quelques saisonniers, « qui avouent fréquenter à cause de la famille de Ségur ». A Voulx, de nombreux bourgeois et rentiers, tous conservateurs. A Egreville, des rentiers. (Les 4 communes sans réponse sont des paroisses sans prêtre résidant).

Moret. A Vernon, de vieilles femmes, plus la sœur du curé, les châtelains et leur personnel : « Ah ! c'est un beau métier que le métier de curé à Vernon, et pas bien fatigant chez nous ! ». A Montigny, des bourgeois, des aristocrates et des pauvres assistés. A Villemer, personne, sauf la châtelaine et sa demoiselle de compagnie. A Dormelles, une femme, plus les deux sœurs du curé.

Mormant. A Fontenailles, au temps où il y avait des sœurs une centaine d'assistants ; maintenant, une vingtaine, mais « personne ne veut plus se charger du pain bénit ». A Argentières, le curé s'est souvent trouvé seul. A Beauvoir, huit femmes en plus quand les châtelains sont là.

Nangis. A Jouy-le-Châtel, le nombre des assistants triple les jours de fête. A Vieux-Champagne, messe mensuelle, bancs souvent vides. A Boisdon, église abandonnée depuis vingt ans. A Frétoy, messe tous les quinze jours ; le curé seul avec ses deux enfants de chœur. A Bézalles, église neuve : ni curé, ni chantre, ni bedeau, ni fidèles. (Les 2 communes sans réponse sont des paroisses abandonnées).

Nemours. A Bagneaux, 21% de pratique (taux brut) : une verrerie dont le patron est maire de la commune, « excellent sergent de recrutement pour tout ce qui concerne les œuvres de réaction cléricale et de tyrannie bourgeoise » ; de gros fermiers tout aussi cléricaux : « La religion n'est pour eux tous qu'un moyen de domination ». A Saint-Pierre-lès-Nemours, il y a 25 ans, l'église était pleine,

avec 12 chantres volontaires ; aujourd'hui, 4 hommes et un chantre payé ; le nom même de la commune a été « déchristianisé », au moins par le correspondant du *Briard* : Fontainebleau-lès-Nemours. A Ormesson, le desservant a renoncé à venir, la municipalité ayant réduit son allocation des trois quarts. A Chevrainvilliers, la cloche est rouillée ; le desservant a cessé depuis peu de venir. A Garentreville, la messe de quinzaine a été supprimée depuis que l'allocation du desservant a été réduite de 75 à 50 frs : « Les curés ne pratiquent plus que pour de l'argent ». A Fromonville, l'église est desservie irrégulièrement. A Fay-lès-Nemours, il n'y a plus qu'un desservant : il y a trente ans, sous l'influence du châtelain c'était la paroisse la mieux cotée du diocèse, tout le monde allait à la messe et communiait.

Provins. A Mortery, l'église est fermée ; les habitants donnent des prénoms grecs ou romains à leurs enfants. A Poigny, église en ruines.

Rebais. A Saint-Denis, dix personnes au culte protestant. A Saint-Léger, les jours de fête, quelques jeunes filles et trois vieilles femmes ; personne en temps habituel.

Rozoy. A Lumigny, le personnel du château assiste à la messe quand les maîtres sont là ; l'église a été remise à neuf (coût : 4.000 frs) ; il y a quinze ans, on comptait 150 personnes, plus 60 à 80 trimardeurs attirés par les libéralités du château. A Marles, un homme : un domestique. A Fontenay-Trésigny, presque tous des fonctionnaires. Bernay : « Quoique bien jeune, je comprends que tous ces prêtres s'occupent plus de faire de la politique que d'adorer leur Dieu ». (Sur les 4 communes sans réponse, 3 sont des paroisses sans prêtre résident).

Tournan. A Liverdy, pas de chanfre depuis 20 ans. A Roissy, une subvention communale : 100 frs par fidèle.

Villiers-Saint-Georges. Aux Marêts, l'herbe pousse dans l'église ; le desservant a cessé de venir depuis que son allocation a été réduite de 100 à 50 frs : « Il touche les 50 frs et s'abstient de remplir son devoir. A son aise ! ». A Fontaine, le curé est « l'homme qui personnifie toutes les réactions et la haine de la République » ; il reçoit une indemnité de 100 frs, allouée par le Conseil municipal, « conservateur, irréligieux et clérical ».

Trois thèmes ne cessent d'apparaître au long de ces commentaires : la médiocrité des prêtres, la pression des possédants, l'alliance des uns et des autres, avec, en corollaire, la profonde désaffection religieuse du peuple et un anticléricalisme virulent, enraciné dans une expérience sociale directe, plus que fruit d'une propagande imprimée.

Le prêtre, intéressé, sceptique et jouisseur, antirépublicain de surcroît (21), telle est à peu près l'image que s'en font les lecteurs du *Briard*, conformément à un stéréotype à la fois bien connu et mal étudié. Jugement sévère, d'ailleurs souvent nuancé de commisération : le prêtre est la première victime — au regard de la dignité humaine — du système dont il profite. De nombreux traits alimentent cette conviction. On le voit renoncer à dire la messe dans une paroisse sans curé parce que la municipalité a supprimé l'indemnité de binage ; parfois, elle l'a simplement diminuée, et il ne fait pas difficulté d'accepter l'argent pour un service

(21) « Des fonctionnaires de la République qui la trahissent ».

qu'il ne veut plus rendre. Ailleurs, les vêpres ont sonné (22), deux femmes attendent le curé que le sacristain va chercher dans un repas de chasse : « Oh ! pour deux femmes ! ». Et le correspondant d'ajouter : « Toute sa semaine se passe dans l'oisiveté et il n'a même pas le courage de remplir sa tâche consciencieusement... N'est-il pas bizarre que l'Etat continue à payer des hommes dans toute la fleur de l'âge à ne rien faire ? » Tel à qui l'on observe : « Ce doit être dur à votre âge de vivre comme cela, tout seul », répond : « Mon ami, la chair, jamais ; la bouteille, je ne dis pas, quelquefois ». Un vieux lecteur du journal écrit : « J'habite ici depuis ma naissance, je n'y ai jamais vu un curé qui fût digne de respect. Plus ça change et pire ça devient ». Un desservant, passant prendre la clef de l'église chez le marchand de vin, déclare : « Je n'avale pas le Bon Dieu devant des chaises vides », et ne cache pas son dépit en voyant arriver une dévote. D'ailleurs, il est célèbre ; on l'invite pour le faire bouffonner et dauber sur ses confrères : « Les curés ? s'exclame-t-il très vertement, ah ! je les connais ! ». Et le rédacteur du *Briard*, qui tient à abréger la lettre de son correspondant tout en se portant garant de sa véracité (23), conclut par ces réflexions (7 octobre 1903) :

On ne peut lui reprocher d'être hypocrite. Tout de même, on pouvait rêver quelque chose de mieux... Il est évident que les prêtres comme lui sont plutôt rares. Généraliser serait donc souverainement injuste. Néanmoins, il faut reconnaître que, dans son ensemble, le clergé de Seine-et-Marne est inférieur à sa tâche. Il faut dire aussi qu'il y a trop de mauvais prêtres qui font autre chose qu'embaumer de leur personne et de leurs vertus les régions qu'ils habitent. Certainement l'historien verra une corrélation entre la façon d'être de certains prêtres et ce passage de notre société de l'état religieux à l'état irréligieux qui caractérise notre époque. Les institutions qui périclitent et s'en vont, ont d'ailleurs des représentants qui se chargent d'en précipiter la chute.

« Juste retour des choses ! note un lecteur. L'Eglise catholique qui a abusé si indignement de la religion a fini par tuer la religion ». Il faut ajouter que les lettres de curés au *Briard* publiées par la rédaction ne laissent pas une impression très favorable. Nous en avons déjà citées plusieurs ; ce ne sont pas les seules. A Ormesson, on a attendu une heure, pour un mariage, le desservant qui n'est pas venu parce que la municipalité lui a réduit son allocation au quart. Réaction d'un habitant : « A la manière dont les curés servent l'Eglise romaine et la religion catholique, bien souvent ils enseignent, qu'ils le veuillent ou non, pour le compte et l'intérêt de la libre-pensée. La cupidité qu'ils apportent dans leurs relations sacerdotales montre clairement que la base essentielle de la religion est avant tout l'exploitation des masses vaniteuses et ignorantes ». Une

(22) On est frappé de l'importance accordée aux vêpres par les correspondants du *Briard*, qui notent souvent qu'on a cessé de les célébrer : vestige d'un temps où elles étaient presque aussi obligatoires que la messe ?

(23) *Le Briard* : « de notoriété publique ». *La Croix de Seine-et-Marne*, 11 octobre 1903 : « scandaleuses calomnies ».

longue et pénible polémique s'ensuit : le curé affirme avoir régulièrement desservi Ormesson jusqu'aux mesures vexatoires de la municipalité ; son correspondant le conteste et soutient que seule l'irrégularité du curé a motivé la décision dont il se plaint. Finalement, le dernier mot — si l'on peut dire — reste à ce dernier : « L'église d'Ormesson, n'ayant aucun titre concordataire, n'est desservie que *par faveur* une fois par mois seulement... Elle n'est plus désormais qu'un monument historique » (23 janvier 1904). Un prêtre, qui ne se nomme pas, écrit : « Mon vœu le plus ardent est que Dieu vous châtie en la personne de vos enfants, à la grande joie des honnêtes gens ». *Le Briard* commente : « Les catholiques et leurs prêtres trouvent cette intervention d'un Dieu faisant du mal à des enfants pour atteindre le père, tellement simple... » (24).

Pour l'honneur du clergé, il existe des prêtres d'un autre type, mais ce sont des activistes qui prennent appui sur les forces sociales dont ils disposent. Et l'on voit apparaître ici châtelains et châtelaines (32 châteaux sont mentionnés pour 204 communes), que leur personnel — et parfois aussi une partie de la population — se juge obligé de suivre à la messe ; rentiers, bourgeois et villégiateurs, tous plus ou moins étrangers au pays mais qui gonflent les statistiques de la pratique ; conseils municipaux réactionnaires et irréguliers qui voient dans la religion un principe conservateur à soutenir (25).

Tout le monde s'est demandé en lisant notre enquête comment il se faisait que telle ou telle commune, réputée pour ses sentiments conservateurs, n'avait le plus souvent qu'une fréquentation insignifiante aux offices. Chose curieuse, ces gens-là paient une subvention au curé et ne se servent pas du curé... Ces gens-là sont réactionnaires ; ils subventionnent et ils protègent l'instrument de réaction par excellence et de conservatisme qu'est l'Eglise. Ils sont cléricaux en ce sens qu'ils usent de l'influence de l'Eglise pour conserver leur hégémonie...

Je lis dans l'Encyclique du nouveau Pape Pie X : « Les nobles et les riches sauront être justes et charitables à l'égard des petits, et ceux-ci supporteront dans la paix et la patience les privations de leur condition peu fortunée ».

(24) Cette lettre peut-elle être considérée comme authentique ? Elle ne diffère guère, en toute hypothèse d'une lettre ouverte, adressée sous couvert de *La Croix de Seine-et-Marne* du 29 novembre 1903 par « un père de famille » au directeur du *Briard* : « Tu as voulu tuer l'âme de nos enfants... Tu seras atteint sur la terre et puni par où tu as péché, puni peut-être dans tes enfants qui te rendront ce que tu as rendu aux autres ». A la protestation du *Briard*, *La Croix de Seine-et-Marne* répond le 20 décembre : « Le Père Jérôme nous accuse de souhaiter pour lui un châtement que nous n'avons fait que prévoir ».

(25) A ce sujet, on ne peut manquer de relever une polémique révélatrice et très curieuse. *La Brie* reproche au directeur du *Briard* et à ses collaborateurs (détails piquants à l'appui, qu'on retrouve dans *La Croix de Seine-et-Marne*) de n'être « anticléricaux qu'en paroles », de transiger avec leurs principes dans la vie privée : vous ne voulez pas de religion pour le peuple, mais vous la prenez pour votre femme et pour vos enfants ; nous, modérés, « réellement en majorité des libres-penseurs », nous n'en avons pas besoin pour les nôtres mais nous en défendons le droit pour tous (24 octobre 1903). Ainsi, les arguments se croisent mais ne se rencontrent pas. *La Brie* demande : pourquoi dérogez-vous à vos principes ? Et *Le Briard* : quel intérêt vous pousse à vouloir pour autrui des droits qui ne vous intéressent pas, sinon que, d'accord avec nous sur le plan religieux, vous vous accordez contre nous avec les cléricaux sur le plan social ?

La voilà la bonne parole qui groupe tous nos réactionnaires sous la houlette des évêques ; le voilà le lien qui unit des hommes qui en apparence semblent être de partis opposés. Ils sont avec l'Eglise parce qu'ils sont avec les riches contre les travailleurs. Le Pape avertit les conservateurs : le parti de l'ordre ne peut être que le parti de Dieu (26).

Critique fondamentale et argument décisif, qui remontent souvent jusqu'aux encycliques pontificales. Le fossé est total : les petites querelles de clocher, loin d'en être l'explication, ne sont que des symptômes spectaculaires mais étroitement localisés d'une rupture généralisée dont les considérants religieux ne peuvent être examinés isolément, et qui donne à l'enquête du *Briard* son cadre et sa signification (27). Du moins retenons-en la conclusion :

L'Eglise catholique n'est qu'une immense façade derrière laquelle c'est le néant. Devant cette façade s'évertuent les évêques, les prêtres, les moines, religieux et religieuses, quelques nobles et bourgeois, des politiciens. Cela fait beaucoup de tapage et d'effet. Mais nous avons pénétré dans le temple et il est vide. La masse de la population a pour toujours tourné le dos non seulement au catholicisme mais à la religion elle-même. Ce fait est, avec la Révolution, le plus grand événement qui se soit produit dans l'histoire morale des peuples depuis Luther.

...24 0/00 : De partout sonne le glas de la religion catholique !

(26) « Le Parti de Dieu », *Le Briard* du 21 octobre 1903.

Réponse de *La Croix de Seine-et-Marne*, 25 octobre : « Le Parti de Dieu c'est le parti de la justice pour tous, le parti où l'on veut que les riches ne soient que les économes et les serviteurs des pauvres ».

L'article du *Briard* avait été motivé par une campagne électorale en cours. *La Brie* accuse le coup : « Peut-on reprocher à notre candidat, M. le Comte Greffulhe, le moindre acte de cagotisme ? ». Réponse du *Briard* : Il est chevalier de Malte, inféodé au Vatican. Contre-réponse de *La Brie*, 28 octobre 1903 : « Il ne s'agit pas de savoir si M. Greffulhe est ou n'est pas chevalier de Malte, et si les chevaliers de Malte ont ou n'ont pas des statuts les inféodant théoriquement au Souverain Pontife. Il faut regarder plus haut... Je tiens à pouvoir dire qu'on peut être chevalier d'un ordre religieux et ne pas être pour cela un clérical. Je veux encore rappeler que l'ordre de Malte a pour membres actuellement de nombreux libres-penseurs militants ». Et d'expliquer qu'il y a bien sur les bancs de la cour d'assises des gens décorés de la Légion d'honneur.

(27) La nature même de l'enquête ne permet de saisir le phénomène que de façon globale. Elle appelle donc des études plus précises. Voir, par exemple, les remarques de Ph. Bernard : « Dans les régions urbaines, la pratique religieuse paraît être en relation directe avec la composition sociale... Dans les régions rurales, où dans l'ensemble la pratique est moins forte que dans les villes, on observe avec la composition sociale une relation inverse » (*op. cit.*, p. 195). L'auteur oppose les arrondissements de Coulommiers et de Fontainebleau, régions de très faible pratique et de petits exploitants souvent propriétaires, aux plaines de grande culture de la Brie et du Multien (arrondissements de Meaux et de Melun), où dominent les ouvriers agricoles et où la pratique est relativement importante ; en revanche, il note que la région intermédiaire de Pro vins échappe au phénomène, sous l'influence d'une société urbaine particulièrement déchristianisée. Quant aux ouvriers agricoles étrangers, leur assiduité diminue souvent au bout de quelque temps ; elle est ensuite fonction de leur désir d'intégration ou de particularisme.

Du moins l'enquête du *Briard*, en insistant sur l'envers du décor qui ne se montre pas toujours à l'observateur du dehors, prémunit-elle contre certains risques d'illusion : ce qui, d'un certain point de vue, apparaît comme l'exercice d'une « heureuse influence », est de l'autre côté, nous l'avons vu, jugé comme une « pression insupportable », et inversement.

Il est regrettable que l'enquête, pour des raisons que nous ne connaissons sans doute jamais, n'ait pas été poussée plus loin. En l'état, elle apparaît cependant assez représentative et bien significative. Elle constitue ainsi un chaînon important dans la perspective d'une sociologie historique du diocèse, et elle s'insère sans peine dans la trame de ce que nous savons, avant et après.

Avant : nous disposons de la thèse de Georges Dubois sur l'archevêché de Sens au milieu du XVII^e siècle, qui comprenait alors le sud de l'actuel diocèse de Meaux (cantons de Provins, Melun et Fontainebleau) (28). Sans doute les pratiques religieuses semblent exactement observées, surtout dans les campagnes, malgré quelques exceptions et grâce aux menaces de poursuite devant l'officialité des rares non-pascalisans. Mais les catéchismes sont presque partout négligés. Bien des églises sont en piteux état, par la faute des gros décimateurs, ecclésiastiques ou laïques qui rivalisent d'incurie. Les curés, dont on se fait « une assez fâcheuse idée », sont ou les domestiques du château ou en conflits perpétuels avec leur seigneur. L'archevêque, par la rigueur de ses ordonnances, réussit à maintenir l'observance extérieure, mais il échoue contre les us populaires. Déjà on note des signes manifestes d'une indifférence naissante (29). Religion non seulement superficielle mais tout autant imposée, qui explique la déchristianisation profonde et durable de la Révolution en une région dans la vie de laquelle « au cours du XIX^e siècle les sentiments religieux ne paraissent pas tenir beaucoup de place » (30).

Après : ce sont surtout les travaux inédits de M. le chanoine V. Chaigneau (31), utilisés par Philippe Bernard dans l'ouvrage déjà cité. La carte n'est guère différente, mais les évolutions se dessinent, sur les-

(28) Georges DUBOIS, *Henri de Pardaillan de Gondrin, archevêque de Sens (1646-1674)*. Alençon, 1902, 582 p. (Thèse pour le doctorat ès-lettres, soutenue en Sorbonne la même année). L'état religieux et moral est analysé pp. 337-358, d'après les Archives de l'Yonne, dossiers G 91 et G 96.

(29) Dans le doyenné de Provins, le curé voudrait remplacer par un calice d'argent le sien en mauvais étain abîmé : « Qu'il célébrât la messe, s'il le voulait, dans un sabot de cheval », répondirent ses ouailles.

La thèse de G. Dubois nuance fortement l'appréciation de Ph. Bernard, selon qui « sous l'Ancien Régime, l'Eglise avait dans la Brie et le Gâtinais une forte emprise » (*op. cit.*, p. 193). En revanche, la thèse de droit de Maurice VALLÉRY-RADOT, *Un administrateur ecclésiastique à la fin de l'Ancien Régime : le Cardinal de Luynes, archevêque de Sens (1753-1788)*, Paris, 1945 (dact.), est beaucoup plus optimiste, au point que G. Le Bras s'en inquiète un peu (« On devine malaisément que la Révolution est proche... », *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 1945, p. 337). Transformation ou illusion ? Ce que l'on sait du XVIII^e siècle laisserait plutôt croire à une amélioration réelle, consécutive à celle du clergé, mais trop neuve pour être profonde et dont une simple coupe dans le temps à cette époque ne permet pas de mesurer la portée.

(30) Ph. BERNARD, *op. cit.*, p. 194.

(31) M. Chaigneau a bien voulu préciser la nature de ces travaux dans sa réponse à l'enquête sur « les dénombrements de catholiques pratiquants en France » dont J. Maître a publié les résultats dans les *Archives de Sociologie des Religions*, III, pp. 72-96. Ils comportent six dossiers dactylographiés (1134 p.) : le pays, les habitants, les suffrages politiques, l'encadrement ecclésiastique, les actes de la pratique, les phénomènes de vitalité religieuse. Un dossier supplémentaire est constitué par 13 monographies paroissiales.

Voir aussi, antérieurement, les « Notes de statistique » de G. LE BRAS, *R.H.E.F.*, 1933, p. 503 ; 1936, p. 479 ; 1940, p. 80.

quelles on observe l'influence des structures sociales et de l'action pastorale. Un gros effort pour élever le niveau du clergé et intensifier son zèle (32) n'est pas demeuré sans effet, particulièrement dans le Gâtinais où l'on note simultanément une évolution politique de gauche à droite et le maintien des structures rurales traditionnelles. A l'inverse, la pratique est en baisse au nord-est du département, dans la Goële et le Multien, où, sous l'effet des transformations sociales, l'opinion vire de droite à gauche...

Mais, plutôt que sur une comparaison, c'est sur une question que nous terminerons cette étude : l'enquête du *Briard*, oubliée dans un vieux journal, est-elle unique en son genre, ou bien d'autres que lui ont-ils eu le même souci ? Nous connaissons si mal notre presse de province qu'il serait hasardeux de risquer une réponse, mais que, peut-être, il est permis de l'espérer.

Emile POULAT.
Centre d'Etudes Sociologiques
 (C.N.R.S.).

(32) G. LE BRAS a signalé « l'expérience de Larchant » (canton de La Chapelle-la-Reine) dans la *R.H.E.F.*, 1936, p. 479. Depuis, d'autres efforts ont été entrepris : « Dans l'ensemble, au dire des autorités ecclésiastiques, le département évolue bien ». (Ph. BERNARD, *op. cit.*, p. 200, où sont donnés des chiffres éloquentes pour le canton de Lorrez).

Référés à l'enquête de *Briard*, les résultats de l'enquête précitée (ci-dessus, note 18) sur 7 paroisses du canton de Donnemarie vont dans le même sens, alors que, privées de point de comparaison, les conclusions de celle-ci sont très sombres : « A Sognolles, à Savins, le christianisme est mort ; partout ailleurs, il est mourant, les chrétiens voyant leur nombre et leur influence sociale en régression constante ». Pour ces 7 paroisses, il y a, en 1948, 2.173 habitants, 105 messalisants adultes (18 hommes, 87 femmes), soit 4,8 %. En 1903, pour 6 de ces paroisses représentées à l'enquête, il y avait 2.235 habitants, 29 messalisants adultes (0 homme, 29 femmes), soit 1,3 %. Si des 105 pratiquants de 1948 on déduit 45 employés, fonctionnaires et retraités (il devait bien y en avoir quelques uns en 1903), le taux reste encore à 2,6 %.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

BULLETIN DES THÈSES (*)

1. AL-AKKAD (Salah El-Dim Ahmed), *Le premier état séoudite (1744-1818). Essai sur son histoire politique et religieuse.* Paris, Lettres pr., 1957, 484 p.
2. BACQUÉ (François), *La Nonciature de France, sa suppression en 1904, son rétablissement en 1921.* Paris, Sciences politiques, 1958, 148 p., biblio.
3. BASTIDE (Roger), *Les religions afro-brésiliennes. Contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisations.* Paris, Lettres pr., 1958, 811 p.
4. BECQUET (Dom Jean), *Recherches sur les institutions religieuses de l'Ordre de Grandmont au Moyen-Age.* Paris, Hautes Etudes, 5^e section, 1951.
(Résumé : « Les institutions de l'Ordre de Grandmont », *Revue Mabillon*, XLII, 1952, 81-82. Voir aussi, du même auteur : « La Règle de Grandmont », *Bulletin de la Société historique et archéologique du Limousin*, 1958).
5. BÉZAC (Robert), *Dispenses et mariages.* Toulouse, Droit can., 1957.
Publié dans les *Mémoires de l'Académie de législation*, Toulouse, 1958, 141 p. (voir aussi *Arch.*, 5, n^o 5).
6. BIJU-DUVAL (Yves), *Les élites catholiques autochtones d'outre-mer : Afrique noire française, Madagascar, Vietnam.* Paris, Sciences politiques, 1958, 253 p., cartes, biblio.
7. BLET (Pierre), *Le clergé de France et la monarchie. Etude sur les assemblées générales du clergé de 1615 à 1666.* Paris, Lettres pr., 1958.
8. BLIGNY (Bernard), *L'Eglise et les ordres religieux dans le Royaume de Bourgogne aux XI^e et XII^e siècles.* Paris, Lettres pr., 1958.
9. BLUMENKRANZ (Bernhard), *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096).* Paris, Lettres pr., XIV-421-216 p.
10. BOILLOUX (Jean-Pierre), *Le recrutement du corps pastoral dans les Eglises protestantes d'Alsace et de Lorraine de 1918 à 1957.* Strasbourg, Théol. prot., 1958.
11. BOUILLANE DE LACOSTE (Jean-Noël de), *Sociologie religieuse et protestantisme urbain.* Paris, Sciences politiques (3^e cycle), 1957, 114 p., 9 graph., polytypé.
(Voir *Arch.*, VI, n^o 95).

(*) Ce bulletin donne la liste des thèses et mémoires présentés dans les divers établissements d'enseignement supérieur de France en 1957, ainsi que ceux de 1956 que nous n'avions pas encore signalés et ceux de 1958 dont nous avons déjà pu avoir connaissance.

Il fait suite à ceux qui ont été publiés dans les *Archives de Sociologie des Religions*, I, 159-171 (pour les années 1940 à 1954), et III, 158-171 (pour les années 1955-1956). Voir, en particulier, l'explication des abréviations utilisées, I, p. 164.

12. BOUSQUET (Marguerite), *Le problème de l'enseignement primaire privé en France depuis 1946*. Lyon, Droit, 1957.
13. BURG (Pierre), *L'action et le rôle des Agents généraux du clergé de 1765 à 1785*. Paris, Droit, 1956, 190 + 17 p.
14. CABANIS (Georges), *La vie religieuse dans quelques paroisses des Cévennes*. Strasbourg, Théol. prot., 1957.
15. CANTEL (Raymond), *Prophétisme et messianisme dans l'œuvre d'Antonio Vieira*. Paris, Lettres compl., 1958, 439 p.
16. CAPELLE (Germaine), *Le vœu d'obéissance des origines au XII^e siècle*. Strasbourg, Théol. cath., 1957, ix-512 p.
17. CAZENEUVE (Jean), *La condition humaine et les rites d'après les documents ethnographiques*. Paris, Lettres pr., 1957.
Paris, P.U.F., 1958, 500 p. (Voir *Arch.* VI, n° 106).
18. CHEVALLIER (Pierre), *Loménie de Brienne et l'ordre monastique (1766-1789)*. Paris, Lettres pr., 1956, xxiii-848 p.
19. CLOULAS (Ivan), *Les aliénations du temporel ecclésiastique ordonnées par les rois Charles IX et Henri III (de 1563 à 1588), particulièrement dans les diocèses de Bourges et de Limoges*. Paris, Chartes, 1957.
20. COOK (Daniel), *Mission chrétienne dans le Nord de l'Afrique*. Montpellier, Théol. prot., 1957.
21. COURTIEU (Jean), *Le Parlement de Grenoble et la Réforme en Dauphiné, du début du XVI^e siècle à 1575*. Paris, Chartes, 1958.
22. CRUSE (René), *La fonction missionnaire des Fraternités*. Montpellier, Théol. prot., 1958.
23. DAVID-DANEL (Marie-Louise), *Répertoire des sanctuaires de France dédiés à Saint Côme et Saint Damien*. Lille, Lettres compl., 1957, 124 p.
24. DAVID-DANEL (Marie-Louise), *Iconographie des saints médecins Côme et Damien*. Lille, Lettres pr., 1957, 516 p., 14 pl.
25. DELACROIX (Mgr Simon), *La réorganisation de l'Eglise de France après la Révolution (1801-1809)*. Paris, Lettres pr., 1957, xxiv-1183 et iv-1650 p.
(Voir *Année canonique*, t. v (1957), p. 380-1).
26. DESCHUYTTER (Joseph), *L'esprit public dans le département du Nord, de 1791 au lendemain de Thermidor*. Lille, Lettres pr., 1956, 358 p.
27. DESCHUYTTER (Joseph), *Le clergé réfractaire dans le pays flamand, de 1790 au lendemain de Thermidor*. Lille, Lettres compl., 1956, 89 p.
28. DUCASTELLA (Rogelio), *Enquête de sociologie religieuse de la ville de Mataro (Catalogne)*. Paris, Institut catholique (Institut d'Etudes sociales), 1957.
29. DUPEUX (Georges), *Aspects de l'histoire sociale et politique du département de Loir-et-Cher de 1848 à 1914*. Paris, Lettres pr., xi-1194 p.
30. EL-HELWA (Hassan), *Le temporel de l'abbaye de Saint-Médard, des origines au XIII^e siècle*. Paris, Chartes, 1958.
31. ENGELMANN (Monique), *L'abbaye de Saint-Pierremont*. Paris, Chartes, 1958.
32. FERRAND (Nicole), *Les Clarisses en France au XIII^e siècle*. Paris, Droit, 1956, 200 p.
33. FLAMAND (Pierre), *Les communautés israélites du Sud marocain*. Paris, Lettres pr., 1957, 332 p., 9 pl.
(Voir *Annales de l'Université de Paris*, 1958, 1, 111-2, et *Le Monde*, 1^{er} août 1957).
34. FLAMENT (Pierre), *Pratique religieuse et vitalité chrétienne à l'Oflag II D-II B*. Caen, Lettres compl., 1956, 105 p.
(Publié conjointement avec la thèse principale sous le titre : *La vie dans un camp d'officiers français en Poméranie, Oflag II D-II B (1940-1945)*. Paris, Amicale de l'Oflag II D-II B, 66 rue Chaussée-d'Antin, 1957, 838 p. Voir *Arch.*, v, n° 125).
35. FRACARD (Marie-Louise), *La fin de l'Ancien Régime à Niort. Essai de sociologie religieuse*. Paris, Hautes Etudes, 5^e section, 1956.
Paris, Desclée de Brouwer, 1956, 335 p. (Voir *Arch.*, iii, n° 171).
36. FRIEDMANN (Adrien), *Recherches sur les origines et l'évolution des circonscriptions paroissiales de Paris au Moyen-Age*. Paris, Droit, 1957, 452 p., cartes.
(Voir *Année canonique*, v, 1957, 189-91).

37. GOLDSTEIN (Reine), *Some features of the Catholic Church in England. The life of an industrial northern parish.* Paris, Lettres D.E.S., 1958, 105 p., graph.
38. GOURRET (Jean), *Le cardinal Gousset, canoniste, et quelques problèmes religieux au XIX^e siècle.* Paris, Droit, 1957, 320 p., polytypé.
39. GRECH (R. P.), *Les chanoines du Saint Sépulcre (1099-1299).* Toulouse, Droit can., 1958.
40. GROSHENS (Jean-Claude), *Les institutions et le régime juridique des cultes protestants.* Strasbourg, Droit, 1957.
(Paris, Pichon et Durand-Auzias, 1957, 232 p. Voir *Arch.*, III, n° 179).
41. HÉDOUVILLE (Marthe de), *Monseigneur de Ségur, sa vie, son action (1820-1882).* Paris, Lettres pr., 1956, 700 p.
(Paris, Nouvelles éditions latines, 1957 ; voir : *L'enseignement chrétien*, juin 1957, 452-8).
42. HÉDOUVILLE (Marthe de), *Romains et Gallicans (1850-1855). Textes inédits.* Paris, Lettres compl., 1956, 180 p.
43. HENRY (Jean-François), *Éléments pour une étude des survivances de l'intégrisme dans le catholicisme français depuis 1945.* Paris, Sciences politiques, 1958, 88 p.
44. IZARD (Raymond), *Essai historique et dogmatique sur la nature et la vocation sacerdotale.* Rome, Angelicum, 1957, VII-212 et XVI-80 p.
(Voir *Année canonique*, v, 1957, p. 385).
45. KHODAYAR-MOHEBBI (Manoutchelu), *L'influence religieuse sur le droit constitutionnel de l'Iran.* Paris, Lettres Univ., 1957.
46. LA GARANDERIE (Paul de), *Les oblations de mineurs dans l'Eglise depuis les origines jusqu'à la fin du VI^e siècle.* Rennes, Lettres pr., 1956, XVII-477 p.
(Voir *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1956, 916-20).
47. LA MOTTE-COLLAS (Marie de), *Histoire des dépendances de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés du début du IX^e siècle au milieu du XII^e siècle.* Paris, Chartes, 1958.
48. LANGLADE-DEMOYEN (Claude), *L'objection de conscience dans les idées et les institutions (Cité antique — 1789).* Paris, Droit, 1956, 540-22 p.
(Paris, Pichon et Durand-Auzias, 1958, 335 p.).
49. LEUILLOT (Paul), *L'Alsace au début du XIX^e siècle : essai d'histoire politique, économique et religieuse (1815-1830).* Paris, Lettres pr., 1957.
50. MANARANCHE (André), *Analyse sociologique du groupement Eglise.* Paris, Institut catholique (Institut d'Etudes sociales), 1957.
51. MARIOT (Elisabeth), *Les œuvres de la Croix-Saint-Simon. Cinquante ans au service d'un quartier parisien, 1905-1955.* Nancy, Droit, 1957, 548 p.
52. MANCHON (Nicole), *Les conciles wisigothiques.* Paris, Droit, 1957, 347 p.
53. MASHKUR (J.), *An-Nawbahté. Les sectes si'ites.* Paris, Lettres Univ., 1957, 229 p.
54. MERCIER (Roger), *La réhabilitation de la nature humaine. Essai sur les rapports de l'idée de nature et du sentiment religieux dans la littérature de 1700 à 1750.* Paris, Lettres pr., 1957, 877 p.
55. MOLÉ (Marijan), *Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne.* Paris, Lettres pr., 1958.
56. MOUSA (Munir), *Etude sociologique des Alaouites ou Nusairis.* Paris, Lettres pr., 1958, 1033 p.
57. MOUSA (Munir), *Théorie de l'origine de la religion chez Durkheim.* Paris, Lettres compl., 1958, 649 p., dact.
58. MUNIER (Charles), *Les sources patristiques du droit de l'Eglise du VIII^e au XIII^e siècle.* Strasbourg, Théol. cath., 1957.
(Mulhouse, Salvator, 1957, 216 p. ; voir *Arch.*, v, n° 144).
59. NAVIDI (Azizolla), *La protection des minorités religieuses.* Paris, Droit, 1957, 130 p.
60. NJIKE (Charles-Emmanuel), *La polygamie dans les jeunes Eglises en Afrique. Etude de la situation au Cameroun.* Paris, Théol., prot. (Licence), 1957.
61. OESCHLIN (Jean), *Le mouvement ultraroyaliste sous la Restauration. Son idéologie et son action politique (1814-1830).* Paris, Droit, 1957.
62. PAI (Paul), *Les croyances populaires en Corée.* Lyon, Lettres Univ., 1956, 139 p.

63. PIVETEAU (Cécile), *La pratique matrimoniale en France d'après les statuts synodaux (du Concile de Trente à la Révolution)*. Paris, Droit, 1957, 160 p., cartes.
64. PLANCHON (Bernard), *Le problème de l'intercommunion dans le mouvement œcuménique*. Paris, Théol. prot. (Licence), 1957.
65. PORÉE-MASPERO (Eveline), *Etude sur les rites agraires des Cambodgiens*. Paris, Lettres pr., 1956, 1655 p., dact.
66. PRÉVOST (André), *Saint Thomas More (1478-1535) et la crise de la pensée religieuse au début du XVI^e siècle*. Lille, Lettres pr., 1956, 428 p.
67. RASJIDI (Mohamad), *L'évolution de l'Islam en Indonésie (Java)*. Paris, Lettres Univ., 1956, 194-vi-177 p.
68. RAZAFINDRAKOTO (Gabriel), *Le problème du « Famadihana » (Madagascar)*. Montpellier, Théol. prot., 1958.
69. ROBERT (Daniel), *Les rapports entre les Eglises réformées de France et le gouvernement consulaire et impérial*. Paris, Hautes Etudes, 5^e section, 1956.
70. ROUBERT (Jacqueline), *La seigneurie des archevêques-comtes de Tarentaise, du X^e au XVI^e siècle*. Paris, Chartes, 1958.
71. SCHMITT (François), *Benoît XII et l'ordre des Frères mineurs*. Strasbourg, Théol., cath., 1956, vii-485 p.
72. SIX (J. Fr.), *Deux conversions de l'abbé Huvelin : Emile Littré et Charles de Foucauld*. Lille, Théol. cath. (Licence), 1956, 270 p.
73. SIX (J. Fr.), *Recherches sur le développement d'une expérience religieuse : Charles de Foucauld*. Paris, Hautes Etudes, 5^e section, 1958.
74. SPANNEUT (Michel), *Stoïcisme et pensée chrétienne autour du II^e siècle*. Paris, Lettres pr., 1956.
(Paris, Ed. du Seuil, 1957, 480 p.).
75. TRUNK (Roger), *Etudes sur la confession privée depuis la Réforme jusqu'à nos jours*. Strasbourg, Théol. prot., 1957.
76. URBAIN (Daniel), *Attitudes de quelques catholiques dans l'épreuve de la maladie*. Paris, Théol. prot. (Licence), 1957.
77. WEI (Louis), *L'ouverture des cinq ports au commerce étranger et la liberté religieuse en Chine, 1842-1856*. Paris, Lettres Univ., 1957.
(Voir Arch., vi, n^o 83).
78. WEISBEIN (Nicolas), *L'évolution religieuse de Léon Tolstoï*. Paris, Lettres pr., 1957, 854 p.

E. P.

BULLETIN DES PÉRIODIQUES

1 ACQUAVIVA (S.S.).

Alcuni argomenti per una fondazione assiomatica della sociologia della pratica religiosa. (Quelques arguments en faveur de l'axiomatisation de la sociologie de la pratique religieuse). *Sociologia religiosa*, 1958, 2, 119-33.

Essai posant le problème de l'emploi de la logique symbolique dans le domaine de la sociologie en général et de la sociologie religieuse en particulier. Il s'agit d'une analyse schématique susceptible d'ouvrir la voie à une recherche systématique pour la création d'instruments de travail utiles non seulement sur le plan théorique mais aussi sur le plan pratique de l'investigation empirique.

2 BARTOLUCCI (E.).

Problemi religiosi dell'Africa d'oggi. (Problèmes religieux de l'Afrique d'aujourd'hui). *La scuola cattolica*, mars-avril 1958, 2, 116-35.

Regard sur la situation religieuse actuelle du continent africain en général, et du Congo Belge en particulier, considérée d'un point de vue missionnaire. Aspects positifs de cette situation ; dangers qui menacent du dedans (multiplication des sectes dissidentes, nombre insuffisant de ministres indigènes et de missionnaires) et du dehors (Islam, communisme, capitalisme, racisme) l'existence et l'efficacité de la jeune Eglise africaine.

3 BASTIDE (Roger).

Réflexions sans titre autour d'une des formes de la spiritualité africaine. *Pré-sence africaine*, fév.-mai 1958, 9-16.

L'expérience mystique polythéiste, l'une des formes de la spiritualité africaine le plus souvent récusée, témoigne, au même titre que d'autres formes mieux acceptées, de la vitalité, de la richesse et de l'authenticité du mysticisme africain qui « ne peut pas être placé... dans une espèce de compartiment inférieur ».

4 BATEMAN (M.M.) et JENSEN (J.S.).

The effect of religious background on modes of handling anger. (L'effet de l'édu-

cation religieuse sur la manière de contenir la colère). *The Journal of Social Psychology*, févr. 1958, 133-42.

Les individus ayant reçu une éducation chrétienne tendent à avoir moins que les autres d'agressivité à l'égard d'autrui, mais tendent à retourner celle-ci contre eux-mêmes. La corrélation avec les croyances actuelles des individus est moins sensible.

5 BÉCAUD (G.).

De la vie ouvrière au sacerdoce. *Masses ouvrières*, 140, avril 1958, 5-66.

Témoignages émanant d'une centaine de prêtres et de séminaristes venus au sacerdoce du monde ouvrier et sous l'influence de la J.O.C., et qui constituent les premiers résultats d'une enquête en cours. Accent sur les difficultés d'ordre intellectuel et spirituel, et par rapport à l'institution qu'est le séminaire.

6 BERNARD (P.).

Jerome of Prague, Austria and the Hussites. (Jérôme de Prague, l'Autriche et les Hussites). *Church History*, XXVII, 1, mars 1958, 3-22.

Discussion de l'identification courante entre Hussitisme et nationalisme tchèque, donc anti-germanisme. L'activité de Jérôme de Prague, l'une des principales figures du mouvement Hussite, montre qu'il fit des convertis en Autriche parmi les Autrichiens. Abondante documentation.

7 BERNARD-MAITRE (Henri).

La ville de Lourdes, cité de pèlerinage. Esquisse de sociologie religieuse. *La Table ronde*, mai 1958, 147-63.

A Lourdes, c'est le pèlerinage qui a créé le tourisme et la prospérité : statistiques comparées. Remarquable terrain d'expérience pour la sociologie religieuse (voir *Arch.*, VI, n° 29).

(L'ensemble du cahier est consacré à Lourdes. Le présent article a été réédité en brochure, avec diagrammes, par le B.E.S. de l'Institut Catholique de Paris, 23 p.).

L'expression politique en Grésivaudan et son interprétation géographique. *Revue de Géographie alpine*, XLVI, 1958, 1, 97-127.

Pays traditionnellement de gauche de 1870 à 1956, la répartition des votes s'est toujours établie de façon semblable entre les différents blocs politiques. Le bloc d'« Ordre moral », très minoritaire, correspond aux communes d'économie rurale routinière, en décadence démographique et de sentiment religieux remarquablement fort par rapport au reste de la vallée ; c'est le pays qui fait figure d'exception. Le bloc d'« Ordre républicain », dont les forts pourcentages vont aux Indépendants et aux Paysans, groupe les pays à caractère agricole prononcé, qui ont eu la souplesse de s'adapter aux conditions des marchés modernes et qui, religieusement, se caractérisent par l'indifférence. Le bloc du « Mouvement social » recouvre les pays entièrement ou partiellement industrialisés, en plein essor démographique et les plus déchristianisés.

La vie catholique en Autriche. *La Documentation catholique*, 13 avril 1958, 474-85.

Etude sociologique détaillée. Tableaux statistiques sur la pratique religieuse dans les différents diocèses, le nombre de prêtres, de religieux et de religieuses, la situation des paroisses urbaines et rurales, etc.

Cette étude est précédée d'une conférence à Paris de l'archevêque de Vienne, Mgr Koenig, de ton optimiste.

Un essai d'étude socio-religieuse : la paroisse réformée de Grenoble. *Christianisme*, avril-mai 1958, 383-92.

Brève présentation d'une monographie encore inédite.

Evolution of civil society and caste system in India. (Evolution de la société civile et du système des castes en Inde). *International Review of Social History*, III, 1958, I, 97-121.

Les étapes qui ont conduit à la différenciation des fonctions sociales et corrélativement à la division en castes. Le bouleversement du système par l'apparition du Bouddha et la libération qui s'en est suivie à l'égard des Brahmanes. Longue décadence de la philosophie bouddhique : « Plus d'un millénaire a passé depuis que l'Inde a perdu la force qui pourrait contrebalancer la vigueur de l'Islam ».

The Rule of the Saints in American Politics. (Le Gouvernement des Saints dans la politique américaine). *Church History*, XXVII, 3, sept. 1958, 240-55.

A propos de l'interférence de l'idéalisme religieux et moral avec la politique américaine, l'auteur s'interroge sur une de ses sources : le modèle offert par la théocratie puritaine, théocratie vicariale (ce ne sont pas les saints qui gouvernent mais Dieu) et éventuellement laïque (extra-cléricale), mais théocratie tout de même, dont la nostalgie, bien que profondément transformée, se répercute encore sur la vie politique américaine. Abondante bibliographie.

L'Islam en Afrique Noire. *La pensée catholique*, 55, 2^e trim. 1958, 39-60.

L'expansion de l'Islam en Afrique Noire : données, causes, dangers (Conférence prononcée à l'Alliance Jeanne d'Arc).

Contributo statistico allo studio delle diocesi e delle parrocchie italiane. (Contribution statistique à l'étude des diocèses et des paroisses italiennes). *Sociologia religiosa*, 1958, 2, 59-117.

Vingt tableaux régionaux plus un tableau récapitulatif.

Le protestantisme lyonnais. *Revue de psychologie des peuples*, 1958, 2, 187-98.

Étapes historiques, depuis la parenté spirituelle à défaut de la filiation historique avec les Vaudois. Éléments statistiques.

La statistica ad uso della Chiesa. (La statistique à l'usage ecclésiastique). *Sociologia Religiosa*, 2, 1958, 160-71.

Reproduction d'une brochure publiée en 1939, où se trouvent classées et énumérées les diverses rubriques de la statistique ecclésiastique.

Le culte d'Anahita à Staxr et les premiers Sassanides. *Revue de l'Histoire des Religions*, CLIII, 2, avril-juin 1958, 154-75.

Article d'érudition sur les fonctions sacer-

dotales des souverains — fonctions de prestige — et leurs relations avec les autres religions qui fermentent en Iran aux environs du troisième siècle de notre ère.

18 CHILDS (Gladwyn M.).

The Church in Angola : a few impressions. (Quelques considérations sur l'Eglise en Angola). *The International Review of Missions*, avr. 1958, 186-92.

L'Eglise jouit en Angola d'une position officielle meilleure que dans le reste de l'Afrique Centrale. A travers une brève analyse de sa structure sociale, l'auteur cherche à discerner les causes d'une situation relativement privilégiée.

19 COLLIER (K.G.).

Obstacles to religious belief. (Obstacles à la foi religieuse). *The Hibbert Journal*, LVI, janv. 1958, 141-47.

Relevé rapide des auto-interprétations et auto-explications données par l'incroyance et concernant : nature de l'univers, pratique de la morale, nature de l'église. Suggère une réforme paroissiale démocratique à partir d'une étude « sur la manière dont les prêtres-ouvriers français s'y sont pris dans l'industrie française ».

20 DAMBORIENA (Prudencio).

Une secte protestante très active au Chili : les Pentecôtistes. *Le Christ au Monde* (Rome), III, 1958, 1, 103-15.

Les progrès impressionnants du protestantisme, dus à une action méthodique, aux aspirations profondément religieuses du peuple chilien, aux possibilités d'intense participation offertes à chacun des adhérents. Dangers qui menacent la vie des sectes de ce type.

21

Débats actuels des catholiques belges. *Informations catholiques internationales*, n° 73, 1^{er} juin 1958, 15-22.

Objet de cette étude : le problème des institutions et de la pénétration, le plus débattu actuellement parmi les catholiques belges. Elle se propose en même temps de fournir quelques « clés » indispensables pour comprendre le monde catholique belge, particulièrement complexe.

22 DOBBELAERE (Karel).

Telmethodes in the godsdienst Sociologie.

(Méthodes de recensement en sociologie pastorale). *Politica* (Anvers), janv. 1958, 40-58.

Recension et analyse des différentes méthodes d'enquête socio-religieuse appliquées dans le domaine paroissial en Belgique et à l'étranger.

23 DOMENACH (Jean-Marie).

Conscience politique et conscience religieuse. *Esprit*, mars 1958, 337-58.

Proposition pour dissocier la conscience politique de toutes modalités religieuses.

24 DONOVAN (John D.).

The American catholic Hierarchy : a social Profile. (Profil social de la hiérarchie catholique américaine). *The American Catholic Sociological Review*, XIX, 2, juin 1958, 98-112.

Analyse sociologique des réponses de 72% des membres de la hiérarchie catholique à un questionnaire portant sur le lieu d'origine, le milieu social et culturel et la carrière ecclésiastique de l'épiscopat des Etats-Unis.

25 DREYFUS (F.G.).

Milieus sociaux et édification ecclésiastique. *Christianisme*, avril-mai 1958, 368-81.

Cri d'alarme aux Eglises protestantes. La sociologie leur est nécessaire pour connaître leurs besoins et en tirer les « conséquences stratégiques ».

26 DREYFUS (F.G.).

Trois ans de sociologie religieuse. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1958, 1, 76-81.

Bilan des efforts protestants en sociologie religieuse. Retard de l'Eglise Réformée en ce domaine.

27 DROULERS (P.).

Le cardinal de Bonald et la question ouvrière à Lyon avant 1848. *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, IV, 1957, 4, 281-301.

L'attitude de l'archevêque de Lyon vis-à-vis de la question ouvrière, de 1840 à 1848 et même à 1853 : « Il demande que le travailleur soit traité en homme et non en chose et il n'hésite pas à le faire en même temps au nom de l'Evangile et au nom de la philanthropie ; qu'il prêche un évident paternalisme, on aurait tort de trop s'en voiler la face...N'était-ce

pas la première étape logique du respect de l'homme chez l'employé de la part de l'employeur ? » (Etude admirablement documentée, que cautionne l'autorité acquise par son auteur dans l'étude de cette période. Peut-être les thèmes développés par l'Archevêque reproduisent-ils ceux déjà développés par son père le vicomte de Bonald. — H.D.).

28 DROZ (Jacques).

Le protestantisme dans la vie politique allemande au XIX^e siècle, d'après des travaux récents. *Cahiers d'histoire*, III, 1958, 1, 17-34.

D'après les très nombreux travaux de langue allemande, les raisons pour lesquelles le protestantisme allemand, tout en montrant au cours du siècle dernier une richesse extraordinaire de vie religieuse, d'initiatives charitables, d'études théologiques, n'a pas été capable de s'adapter aux problèmes de la cité, de définir une politique chrétienne, de conserver le contact avec les masses.

29 DUPRONT (Alphonse).

Lourdes : perspectives d'une sociologie du sacré. *La Table ronde*, mai 1958, 74-96.

« Le fait de Lourdes a cent ans... La durée impose le fait. Au-delà du fait, elle découvre le besoin... Chaque chose est naturelle et l'ensemble ne l'est plus... Rien de plus saisissant que ce foisonnement miraculeux dans le collectif des humbles de France, à mesure que se durcit l'ordre bourgeois et toutes ses raisons satisfaites » (voir *Arch.*, VI, n° 7).

30

L'Eglise et les fascismes. *Informations catholiques internationales*, n° 74, 15 juin 1958, 15-30.

Les sources du fascisme, les conditions nécessaires à sa manifestation, ses aspects psychologique et sociologique, les expériences italienne, allemande et argentine. Le comportement des chrétiens face au fascisme et les raisons qui ont amené l'Eglise à le condamner.

31 ETZIONI (Amitai).

Kulturkampf ou coalition, Le cas d'Israël. *Revue française de Science Politique*, VIII, 2, juin 1958, 311-35.

Dans le cadre général d'une considération sur le rôle politique des partis religieux, étude des partis religieux en Israël. Le régime de la coalition et du compromis avec d'autres partis non religieux au pouvoir, prévaut sur

l'éventualité d'un Kulturkampf, mais des conflits demeurent latents et nourrissent parfois l'émergence d'une crise.

32

FICHTER (J.H.).

Social Background of Religious and Laity. (Base sociale du clergé et du laïc). *Social Order*, avril 1958, 168-78.

Compte-rendu d'une enquête sur les « expériences sociales » antérieures d'un groupe de laïcs d'une part et de « religieux » (au sens large) d'autre part. Sont examinées successivement pour le passé des sujets : les occupations professionnelles, les activités sportives, la participation aux mouvements de jeunesse et aux œuvres paroissiales. Il y a peu de différence entre les deux populations. (Le P. Fichter renvoie, pour les activités actuelles des deux groupes à son article « Social Status of American Religious personnel », *Christus Rex*, janv. 1957, 427-38).

33

HAERBERGER (A.).

Le mouvement « catholique » dans l'Eglise suédoise. *Rythmes du monde*, VI, 1958, 2, 106-23.

Importance et buts du mouvement « catholique » au sein de l'Eglise réformée de Suède. Indifférence ou hostilité qu'il rencontre soit dans la lutte pour obtenir une plus grande liberté pour l'Eglise vis-à-vis d'un Etat complètement laïcisé, soit dans sa recherche d'une rénovation spirituelle, liturgique et sacramentelle. Une note complémentaire, p. 145.

34

HARTE (Thomas J.).

The Use of parish Records in social Research. (Utilisation des registres paroissiaux dans la recherche sociale). *The American Catholic Sociological Review*, XIX, 2 juin 1958, 113-123.

Richesses et limites des registres paroissiaux pour mesurer le taux de natalité, le brassage des classes sociales et des religions.

35

HOURS (Joseph).

Lyon, ville de foi chrétienne. *Revue de psychologie des peuples*, 1958, 2, 176-86.

La profondeur et la diversité des traditions religieuses à Lyon.

36

HOUTART (Fr.).

Le développement récent de la sociologie religieuse. *Sociologia Religiosa*, 2, 1958, 25-31.

Sur la base d'une distinction entre recherches pures et appliquées, les trois fonctions de la « sociologie religieuse » : analyse scientifique des comportements religieux, instrument de gouvernement pour l'autorité responsable, auxiliaire de la pastorale ecclésiastique.

37 HOUTART (François).

Dimensions nouvelles de la paroisse urbaine. *Nouvelle revue théologique*, 1958, 4, 384-94.

La paroisse est un fait social en étroite dépendance de l'évolution sociale, et un groupe social dont les limites n'altèrent pas les possibilités.

38

Israël An X. Informations catholiques internationales, n° 69, 1^{er} avril 1958, 13-23.

A l'occasion du 10^e anniversaire de l'indépendance de l'Etat d'Israël, bref aperçu de l'évolution historique dont cet état est issu, des conditions de vie qui lui sont propres, de son orientation politique et de ses problèmes religieux.

39 KAMENKA (E.).

The Baptism of Karl Marx. (Le Baptême de Karl Marx). *The Hibbert Journal*, LVI, juin 1958, 340-51.

Marx fut baptisé avec son frère et ses sœurs en 1824 dans l'Eglise nationale évangélique. Ses parents l'avaient été avant lui. A propos de ces faits, l'auteur traite de la distance, voire de l'animosité, entretenues par K. M. à l'endroit du judaïsme, plus grandes et plus soutenues peut-être que celles de F. Engels. (On s'étonne de ne pas voir faire état des études bien connues de E. Silberner sur ce sujet. — H. D.).

40 KING (H.P.).

The Byelorussian catholic mission in England (1947-1957). (La mission catholique biélorussienne en Angleterre, 1947-1957). *The Eastern Churches Quarterly*, XII, 1958, 5, 170-2.

Notice sur les trois mille biélorussiens réfugiés en Angleterre après la transformation de leur patrie en république soviétique, et dont le tiers environ est catholique. Relations entre catholiques et orthodoxes dans ce milieu d'émigration.

41

KLING (Jean).

La communauté israélite de Lyon. *Revue de psychologie des peuples*, 1958, 2, 199-207.

Ancienneté. Rapports avec les catholiques au cours des siècles.

42

KOSA (J.) et NASH (J.F.).

Social Ascent of Catholics. (L'ascension sociale des catholiques). *Social Order* (U.S.A.), mars 1958, 98-103.

L'ascension sociale des catholiques depuis le début du 19^e siècle a conduit davantage ceux-ci vers les classes moyennes que vers les classes supérieures, en sorte que, sous-représentés encore dans celles-ci, ils ne sont plus sur-représentés dans la « lower class ».

43

LABBENS (Jean).

La pratique religieuse dans la ville de Saint Irénée. *Chronique sociale de France*, juin 1958, 293-301.

Les milieux d'abstentionnisme religieux coïncident avec ceux d'abstentionnisme politique.

44

LANZMANN (Claude).

Le curé d'Uruffe et la raison d'Eglise. *Les Temps modernes*, avril 1958, 1833-63.

Analyse d'un procès criminel récent : « Trois silences effroyablement bavards », la Droite, l'Eglise et la Défense, poursuivant chacune un dessein différent. L'avocat veut sauver son client ; la Droite et l'Eglise veulent sauver l'Eglise, la première en supprimant le coupable, la seconde en sacralisant le scandale. Le jeu des successifs renversements d'alliances.

45

LAPRAZ (Y.).

Les leçons d'une consultation de pratique religieuse. *Economie et Humanisme*, 110, mars-avril 1958, 160-6.

Enquête portant sur 16.000 fiches dans une agglomération de 120.000 habitants. L'auteur n'en tire pas de conclusions sociologiques nouvelles, mais veut illustrer l'importance, pour la pastorale, d'une connaissance sociologique poussée.

46

LATOURETTE (Kenneth Scott).

The Contribution of the Religion of the colonial Period to the Ideals and Life of the United States. (Contribution de la religion durant l'époque coloniale aux idéaux et à la vie des Etats-Unis). *The Americas*, XIV, avril 1958, 340-55.

Le rêve théocratique et millénariste a hanté les pionniers de la plupart des Etats. Presque toutes les dénominations s'y retrouvent ou y ont été fondées. Les répercussions démocratiques de leur comportement religieux.

47 LINGAT (Robert).

La double crise de l'Eglise bouddhique (1767-1851). *Cahiers d'histoire mondiale*, 1958, 2, 402-25.

Double conclusion : nécessité du soutien constant de l'Etat, « dont pourrait bien témoigner l'histoire générale du bouddhisme en tant que religion » ; souplesse que lui donne une doctrine qui peut, lorsqu'il le faut, se muer en simple philosophie ou morale.

48 LINTON (Howard P.), éd.

Bibliography of Asian Studies 1956. (Etudes asiatiques. Bibliographie 1956). *The Journal of Asian Studies*, XVI, 5, 1957.

Cette bibliographie ressemble en gros par sa forme à celle de l'année précédente. (Certainement utile comme guide rapide, elle est à utiliser avec précaution. — A. W. M.).

49 LINTON (H.P.). (General Editor).

Far Eastern Bibliography 1955 (Extrême-Orient. Bibliographie 1955). *The Far Eastern Quarterly*, XV, 5, sept. 1956, 659-812.

Recueil bibliographique d'ouvrages et d'articles publiés un peu partout en 1955. (Le nom d'auteur, le titre, le lieu de publication, la pagination et assez souvent le nom de l'éditeur sont fournis. La division en rubriques — « Philosophie et Religions », « Sociologie et Sciences sociales », etc. — et une bonne table des matières complétée par un index des noms d'auteurs en rend la consultation facile et rapide. Par *Far East*, il faut entendre : l'Asie (générale), l'Extrême-Orient (général), la Chine, le Japon, la Corée, la Sibérie et l'Asie centrale, l'Asie du sud-est (générale), la Birmanie, le Siam, l'Indochine, le Vietnam, la Malaisie, l'Indonésie, les Philippines, l'Asie du Sud (générale), Ceylan, le Pakistan, l'Inde, et les îles du Pacifique. — A. W. M.).

50 LORENZ (Willy).

Le rôle historique et la situation actuelle des abbayes et monastères autrichiens. *La pensée catholique*, 54, 1^{er} trim. 1958, 56-72.

« Oesterreich, Klösterreich » : plus de mille moines et chanoines, plus de 100.000 hectares de propriétés. Histoire de ce développement, activités présentes.

51 LUHOVY (A.).

Catholics of the Ukrainian rite in Canada. (Catholiques de rite ukrainien au Canada). *The Eastern Church Quarterly*, XII, 1958, 5, 182-202.

Avant la seconde guerre mondiale près de 5 millions d'Ukrainiens catholiques (Ukraine-Tchécoslovaquie). Aujourd'hui environ 750.000 émigrés dans les pays de l'ouest. Une partie de cette émigration s'ajoutant à une sérieuse implantation antérieure a porté à 221.000 le nombre des fidèles catholiques ukrainiens, groupés au Canada en 4 diocèses et 544 paroisses. L'étude évoque l'histoire et l'organisation de ce réseau ecclésiastique qui regroupe plus de la moitié de la population ukrainienne (environ 400.000) implantée en ce pays.

52 MAHEUX (Arthur).

Religion in French America. (La religion dans l'Amérique française). *The Americas*, XIV, avril 1958, 437-43.

Incidences sociologiques de la foi religieuse des pionniers canadiens.

53 MAIR (L.P.).

The Pursuit of the Millenium in Melanesia. (A la recherche du Millenium en Mélanésie). *The British Journal of Sociology*, juin 1958, 175-82.

C. R. de P. Worsley, *The Thumpet shall sound*. (Arch., V, n° 173). L'auteur conclut : « La véritable difficulté concernant cet ouvrage est qu'il n'est pas possible d'écrire un récit intéressant pour le profane et de faire une sérieuse analyse comparative d'un nombre aussi grand de cas sur lesquels les données ne sont pas comparables » (p. 182).

54 MAITRE (Jacques).

Les sociologies du catholicisme français. *Cahiers internationaux de sociologie*, XXIV, janv.-juin 1958, 104-24.

Mise en perspective sociologique des tendances actuelles de la sociologie du catholicisme français, auquel ses récents développements ne permettent pas de reconnaître un objet univoque. « Certains exigent que le catholicisme soit étudié exclusivement par des catholiques ; d'autres demandent que la recherche soit sous-tendue par une expérience personnelle du sentiment religieux ; enfin se fait jour l'idée que chaque situation religieuse a sa fécondité propre en ce domaine ».

55

MARTIN (Pierre).

Les mouvements de John Frum et de Tieka. Deux faits sociaux totaux aux Nouvelles-Hébrides. *Le monde non-chrétien*, 43-44 (paru en 1958), 224-65.

Deux mouvements « magico-religieux » à considérer comme des réactions de défense à support religieux, mais aussi comme des faits sociaux totaux. « Rien ne nous permet de conclure que la religion est la source seule et unique de toute l'activité humaine, mais elle est si étroitement liée à d'autres sources et stimulants qu'on ne peut l'isoler comme un facteur indépendant » (voir *Arch.*, V, n° 121).

56

MASSIN (Jean).

De l'Eglise féodale à l'Eglise impérialiste. *Voies Nouvelles*, mai 1958, 13-16.

Si l'Eglise catholique a pu retrouver aujourd'hui une nouvelle puissance, c'est grâce à la plasticité de son idéologie religieuse. Exemples empruntés à la christologie. Leçons à tirer de cette plasticité : la pénétration de l'athéisme par les conduites religieuses.

57

MASSON (Joseph).

Les vocations sacerdotales et leurs milieux. Une enquête au Congo Belge et au Ruanda-Urundi. *Lumen Vitæ*, XIII, 1958, 1, 131-56.

Première partie d'une enquête effectuée dans les six grands séminaires de deux territoires.

58

MAXWELL (M.).

The Division in the ranks of the Protestants in eighteenth century France. (La Division dans les rangs des Protestants au dix-huitième siècle en France). *Church History*, XXVII, 2, juin 1958, 107-23.

Cette division, selon l'auteur, eut tendance à épouser des lignes économiques et sociales, chaque groupe poursuivant ses propres objectifs religieux : tendance à la résistance et à l'isolement du désert, ou, par ailleurs, tendances au compromis pour obtenir les, ou des, droits civils... Abondantes références à la documentation ancienne.

59

MAYBON (Bernard).

La renaissance religieuse et ses causes. *Bulletin du Cercle Ernest Renan*, 50, janvier 1958, 4 p.

La profondeur et la complexité du sentiment religieux. Les signes de son étonnante renaissance

en France depuis un demi-siècle et ses causes : le soutien des classes sociales privilégiées à l'Eglise, le désarroi moral engendré par la guerre moderne, le vieillissement de la population et la promotion sociale des femmes, les maladresses de la pensée laïque, le poids politique du Vatican. « La religion répond à des besoins moraux qui sont dans une large mesure indépendante de la situation sociale et des intérêts », et que seule la pensée rationaliste peut satisfaire.

60

MENNESSON-RIGAUD (O.).

Le rôle du Vaudou dans l'indépendance d'Haïti. *Présence africaine*, fév.-mai 1958, 43-67.

Analyse historique et sociologique de l'influence exercée par le Vodou sur le soulèvement des esclaves et sur les luttes qui amenèrent l'indépendance de l'île en 1804, telle qu'elle se révèle à travers les témoignages de l'époque coloniale et, surtout, à travers le souvenir toujours vivant qu'en garde le folklore haïtien.

61

MICHAUD (Maurice).

Langue d'église et droit canonique. *Année canonique*, 1958 (tome V : 1957), 157-71. (A suivre).

Deuxième partie (voir *Arch.*, II, n° 76). Fine analyse des modalités de la participation des fidèles à l'action liturgique, dont la nature de la langue n'est qu'un élément secondaire. Argumentation historique depuis le haut moyen-âge jusqu'à Luther.

62

MOHR (W.).

Waldes und das frühe Waldensertum. (Les Vaudois et le valdéisme primitif). *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte*, 1957, 4, 337-63.

Des travaux récents permettent de mieux comprendre les origines du valdéisme et ses rapports avec les mouvements voisins des *pauperes* et des *humiliati*.

63

MOORE (S.G.) et SIMPSON (G.E.).

A comparative study of acculturation in Morant Bay and West Kingston, Jamaïque. (Etude comparative d'adaptation culturelle à la Jamaïque : Morant Bay et West Kingston). *Zaire*, XII, 1958, 1, 65-87.

Conclusion d'une étude précédente, comparant terme à terme les éléments de divers cultes revivalistes et syncrétiques. Au milieu d'une multitude de détails, émergent quelques

oppositions saillantes, comme le centrage du culte soit sur la famille (forme traditionnelle) soit sur le leader (forme revivaliste).

64 NAMBARA (M.).

Religion und Geist im Nachkriegsjapan. (Religion et spiritualité dans le Japon d'après-guerre). *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte*, 1957, 4, 309-18.

Le Japon, favorable au christianisme après la défaite, lui préfère maintenant le bouddhisme en raison de son pacifisme absolu.

65 PADOVER (S.K.).

The World of the Founding Fathers. (Le monde des Pères Fondateurs). *Social Research*, XXV, 1958, 2, 191-214.

Le groupe d'hommes qui créa la République américaine est assez homogène : hommes de rang social moyen, un grand nombre d'entre eux vient de Virginie, d'autres du Massachusetts, de New-York et de Pennsylvanie. Sur le plan religieux, ils présentent aussi une physionomie assez remarquable, celle d'un triple *dissent*. Sont historiquement imbriqués en eux le refus de l'Eglise catholique, puis celui de l'Eglise d'Angleterre, enfin celui de la théocratie puritaine. Il en résulte un libéralisme religieux restant malgré tout dans l'orbite du puritanisme.

66 PARRINDER (E.G.).

Les Sociétés religieuses en Afrique occidentale. *Présence Africaine*, fév.-mai 1958, 17-22.

Elles sont innombrables. L'auteur ne fait que mentionner celles à caractère corporatif ou politique pour s'arrêter plus longuement à celles spécifiquement religieuses de la Nigéria, du Dahomey et du Togo, toutes plus ou moins « secrètes ». Dernières nées : les sectes dissidentes du christianisme, produit du contact du monde spirituel africain avec la civilisation européenne et la religion chrétienne. La doctrine et les pratiques chrétiennes s'y mêlent le plus souvent à des idées et des formes cultuelles païennes.

67 PINTON (A.).

La spiritualité républicaine des laïques. *Revue de psychologie des peuples*, 1958, 2, 208-22.

Bases générales. Traits particuliers (solidarité, école laïque, anticléricalisme). Quelques types.

68

QUEIROZ (M.I. Pereira de).

A Dança de São Gonçalo, fator de homogeneização social numa comunidade do interior de Bahia. (Une danse de Saint-Gonsalve, facteur d'homogénéité sociale dans une communauté de l'intérieur de Bahia). *Revista de antropologia* (São Paulo), VI, 1, juin 1958, 39-52.

Cette ancienne danse religieuse portugaise continue d'exister dans le village de Sainte Brigida à l'intérieur de l'Etat de Bahia. Elle contribue non seulement à empêcher la formation de classes distinctes, mais aussi à intégrer les nouveaux venus dans la communauté existante.

69

RAGHAVAN (V.).

Variety and Integration in the Pattern of Indian Culture. (Diversité et intégration dans le corpus de la culture indienne). *Far Eastern Quarterly*, XV, 4, août 1956, 497-505. (Paru en 1958).

L'auteur examine rapidement l'incorporation dans la « culture indienne » d'éléments régionaux et populaires attestée dans la littérature sanskrite. Les *Dharma Sâstra*, les *Purâna*, les *Agama* et les *Tantra* sont mis à contribution pour étayer l'enquête qui, pour être brève, tient néanmoins compte de l'assimilation de facteurs religieux, culturels, artistiques, mythologiques, musicaux et chorégraphiques. « L'intégration (de tous ces éléments) dans le corpus de la grande tradition représente un acte de consolidation nationale pour laquelle le sanskrit s'est toujours montré un instrument efficace ». (C'est certainement vrai ; mais la consolidation n'a-t-elle pas aussi été précédée d'une préparation politique qui s'est inspirée de motifs économiques et matériels ? — A.W.M.).

70

RITTER (G.).

Why the Reformation occurred in Germany. (Pourquoi la Réforme est-elle intervenue en Allemagne). *Church History*, XXVII, 2, juin 1958, 99-106.

Propositions sur les deux courants de la piété chrétienne en Allemagne. L'un, plus populaire, de protestation contre les cadres ecclésiastiques ; l'autre, plus limité mais plus profond, d'intériorisation spirituelle. « Les deux courants se rencontrent pour la première fois en Luther ».

71

SALVEMINI (T.).

Il clero secolare, i religiosi e le religiose in Italia secondo il censimento del 1936

(Clergé séculier, religieux et religieuses d'après le recensement de 1936). *Sociologia Religiosa*, 2, 1958, 172-82.

Résumé d'une étude parue dans *Statistica*, IX (2), 1949, 192-204. Tableaux et graphiques.

72 SCHAPER (I.).

Christianity and the Tswana. (La Chrétienté et les Tswana). *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 88, janv.-juin 1958, 1-9.

Incidences politiques et sociales et retentissements sociologiques de la conversion au christianisme dans les tribus du Béchuana-land.

73 SCHUYLER (Joseph B.).

Religious Behavior in northern Parish: a Study of Motivating Values. (Comportement religieux dans une paroisse du Nord : étude de la valeur des motifs). *The American Catholic Sociological Review*, XIX, 2, juin 1958, 134-44.

Résultats d'une enquête menée auprès des membres d'une association pieuse et auprès des servants de messe.

74 SINGER (M.).

The Indian Village: A Symposium. (Le village indien : un symposium). *The Journal of Asian Studies*, novembre 1956, p. 3 et ss. (Paru en 1958).

M. Singer, professeur de Sciences sociales au Département d'Ethnologie de l'Université de Chicago, présente ici trois contributions qui forment autant d'appendices au volume bien connu *Village India*, Chicago, 1955. M. E. Opler examine « The Extensions of an Indian village », le village se trouvant dans ce cas dans l'Uttar Pradesh (p. 5-10). M. R. D. Singh traite de « The Unity of an Indian village » en partant du même terrain (p. 10-19). Et M. S. C. Dube, fort de son expérience d'une communauté près d'Hyderabad, nous entretient de « Cultural Factors in Rural Community Developments » (p. 19-30). Bien que ces trois études soient essentiellement des manifestations d'un certain aspect de la sociologie anglo-saxonne, on y glanera aussi quelques faits relatifs au rôle de la religion dans les communautés en cause.

75 SIREAU (Abbé A.).

L'aide apostolique à l'Amérique latine. Quelques problèmes. *Nouvelle revue théologique*, 1958, 6, 606-14.

Qualités d'adaptation nécessaires aux prêtres étrangers pour s'intégrer à une forme de la « culture occidentale chrétienne », irréductible à toute autre.

76

STARK (W.).

The psychology of social messianism. (Psychologie du messianisme social). *Social Research*, XXV, 1958, 2, 145-57.

Une conception du « messianisme » de Bentham, Spencer, Fourier et Comte, comme pur déséquilibre mental provoqué par l'irréalisme de leur conception intellectuelle.

77

TATE (W.E.).

The charity sermons, 1704-1732, as a source for the history of education. (Les sermons de charité — 1704-1732, — comme source pour l'histoire de l'éducation). *The Journal of ecclesiastical History*, IX, 1, avril 1958, 54-72.

Etude sur une des sources (sermons de charité conservés aux archives), d'un des groupes de la S.P.C.K., (Society for promoting christian Knowledge), et ce pour une période déterminée. Ce qu'une telle source offre pour l'histoire de la pédagogie : buts, attitudes et motivations des fondateurs (riches) des écoles de cette société et de leurs élèves (pauvres). Dans un appendice statistique, l'auteur évalue à 1.600 le nombre des écoles fondées de 1695 à 1732 par la S.P.C.K. dans l'ensemble de l'Angleterre.

78

TERBOVITCH (J.I.).

Mary's last end in Byzantine tradition. (La fin dernière de Marie dans la tradition Byzantine). *The Eastern Churches Quarterly*, XII, 1958, 6, 228-42.

Etude approfondie de la fête de la Dormition dans la liturgie byzantine : fête qui commémore la mort de Marie, mère de Jésus, non son Assomption, sans cependant s'opposer à celle-ci. Intéressante réflexion sur les rapports entre le culte et la doctrine d'une part, et d'autre part, les sources canoniques ou apocryphes de l'iconographie.

79

THEUWS (Théodore).

Croyance et culte chez les Baluba. *Présence africaine*, fév.-mai 1958, 23-32.

Cette étude introductive à la compréhension de l'univers spirituel des Baluba, loin de se vouloir exhaustive, ne veut que « souligner l'importance des enquêtes approfondies à entreprendre dans ce domaine ».

80 TOMASZEWSKI (Janusz).

Quelques problèmes concernant la fusion des divers peuplements dans les Terres Occidentales (en polonais). *Przegląd Zachodni* (La Revue Occidentale, Poznan), mars-avril 1958, 2, 241-59.

Statistiques par répartition de lieux d'origine des habitants, des types de culture et de comportements sociaux et religieux.

81 U HLA BU.

The Christian Encounter with Buddhism in Burma. (La rencontre du Christianisme et du Bouddhisme à Burma). *The International Review of Missions*, avril 1958, 171-77.

Propositions pour un dialogue entre les deux confessions ; il pourrait faciliter la recherche commune d'une solution aux graves problèmes d'ordre religieux et social qui se posent à l'heure actuelle.

82 VALETTE (Vincent).

Les catholiques et le monde ouvrier. *Tri-bune marxiste*, 1958, n° 2, 70-78.

Le catholicisme progressiste veut-il faire la relève du marxisme ? Les diverses perversions du marxisme ont laissé le mouvement ouvrier perméable à une idéologie qui lui était primitivement étrangère.

82 WARD (Conor K.).

Some aspects of the social Structure of a Roman Catholic Parish. ((Aspects de la structure sociale d'une paroisse catholique). *The sociological Review*, juillet 1958, 75-93.

Enquête sur une paroisse de Liverpool. Le cadre de la paroisse donne lieu à un sentiment

d'appartenance à l'« unité sociale » paroissiale et à des relations entre prêtres et paroissiens, mais influe peu sur la solidarité réciproque des membres du groupe.

83 WEI (Louis).

Les origines des Missions catholiques françaises en Chine. *La Revue Nouvelle*, mars 1958, 250-58.

Luttes d'influence entre la France et le Portugal pour la fondation des vicariats apostoliques en Extrême-Orient. En 1659, les missions de la Chine toute entière furent confiées à trois évêques français. Nomination qui marqua le point de départ de l'expansion française sur les bords du Pacifique.

84 WILLIAMSON (S.G.).

The Lyrics in the Fante Methodist Church. (Les hymnes dans l'Eglise méthodiste Fante). *Africa* (Londres), avril 1958, 126-34 (avec résumé en français).

L'existence de « lyrics » d'inspiration africaine contraste ici avec le règne habituel du cantique occidental. Le texte est fixe et un certain syncrétisme de tradition, d'une part, et de thèmes chrétiens d'autre part s'y fait jour. L'élément musical, dans certains d'entre eux au moins, laisse une assez large part à l'improvisation, donnant à l'expression du sentiment une toute autre nature que dans le cantique classique.

85 WINNINGER (Paul).

Les villes aux mains des vicaires. *Revue de Droit Canonique*, VIII, mars 1958, 34-61.

La gravité du *modus vivendi* actuel où « la pastorale la plus délicate est aux mains d'apprentis ».

BULLETIN DES OUVRAGES

87 ALEXANDRE (Pierre) et
BINET (Jacques).

Le groupe dit Pahouin. Paris, P.U.F., 1958,
152 p.

Les Pahouins forment une population de plus de 800.000 âmes répartie sur une portion du Moyen-Congo, du Gabon, de la Guinée espagnole et du Cameroun. Ils nous sont d'abord présentés ici dans leur cadre géographique, ethnique et historique. L'étude sur leur langue et leur vie économique et sociale est révélatrice à plus d'un titre. Quant à la partie consacrée à leur vie religieuse, elle eût peut-être gagné à nous montrer en action les phénomènes en jeu et leur enchaînement causal. De toutes façons cet ouvrage est un excellent instrument de travail pour une plus grande compréhension des peuples africains.

T. D.

88 ARAUJO (Alceu Maynard).
Poranduba Paulista. Vol. I, *Festas*. Ed.
ilustrada. Sao Paulo, Escola de Sociologia e
Politica de Sao Paulo, 1958, 187 p.

L'auteur étudie les différentes fêtes religieuses des paysans de la région de Poranduba, dans l'Etat de Sao Paulo, dont les deux plus importantes : celle de l'Esprit-Saint et la Saint-Jean. La première revêt des formes variées selon qu'elle se passe sur le littoral ou à l'intérieur. L'autre dure tout un mois. Au contraire de la fête de l'Esprit-Saint, elle ne se passe pas dans les églises (bien qu'elle soit aussi composée de neuvaines), mais dans les maisons (où les neuvaines ont aussi lieu, devant l'autel familial). Y dominent les feux d'artifice, les feux de joie et les jeux de devinettes. L'ouvrage est essentiellement descriptif.

M. de Q.

89

L'Archidiocèse de Lyon. Situation démographique et religieuse. Lyon, Institut de sociologie, 1958, 103 p., 15 cartes à part. (Varitypé).

La première moitié de cet ouvrage est consacrée aux données économiques et démographiques des départements du Rhône et de la Loire qui forment le territoire de l'Archidiocèse de Lyon. La seconde moitié fournit et commente des statistiques (origine géographique, âge, instruction, emploi) sur les prêtres, religieux et religieuses catholiques. Enfin, 9 pages, sont consacrées à la pratique de la messe dominicale, sous l'angle écologique (géographie, migrations, urbanisation), et, pour les villes, en fonction de l'instruction, de l'âge, du sexe et des catégories socio-professionnelles ; cette étude de la pratique est synthétique et ne présente aucun tableau statistique.

J. M.

90 BARRUEL DE LAGENEST (H.D.).

Maraba, cidade do diamante e da castanha. (Maraba, ville du diamant et de la châtaigne). Sao Paulo, Editora Anhambi S. A., 1958, 103 p.

L'auteur étudie une petite ville de l'intérieur de l'Amazonie, où des aventuriers de toute sorte viennent tenter leur vie en cueillant la châtaigne ou en cherchant le diamant. Un chapitre décrit la vie religieuse. De 8 à 10 % des habitants vont à la messe, dont seulement 1/5 d'hommes, du fait que la plupart passent leur temps dans la brousse et ne viennent en ville que très rarement. En plus, il existe dans la petite ville une « Assemblée de Dieu », qui compte 300 adeptes ; 53 familles syriennes (maronites ou melchites catholiques), 5 familles de rite orthodoxe et une famille musulmane.

M. de Q.

91 BASTIDE (Roger).

Le Candomblé de Bahia (Rite Nago). Paris La Haye, Mouton et Cie, 1958, 260 p.

De quoi s'agit-il ? D'abord d'une religion — « le candomblé est une religion, non une magie » (p. 238), et d'une religion appréhendée ici par quelque chose comme une ethno-sociologie « compréhensive », soucieuse des significations plutôt que des interprétations ou des explications génétiques ou analytiques (p. 9-10). Ensuite, — et par là le cas particulier prend une signification déjà plus

générale — d'une religion d'afro-américains : « le candomblé comme morceau d'Afrique » (p. 59)...« le candomblé est une Afrique en miniature » (p. 59), et pour autant la religion prend allure d'un brassage des dieux de deux continents : l'un, le continent ancestral avec la puissance effervescente de ses mythes et son climat mental de participation ; l'autre, le continent d'exil avec les vicissitudes de son accueil et la pression de ses religions missionnaires. Enfin, et à partir de l'exploration attentive, détaillée, minutieuse de ce brassage, l'ouvrage — au moins par incidences — prend une troisième dimension : celle d'une réflexion théorique prenant peu à peu l'allure d'un nouveau chapitre de sociologie de la connaissance.

L'auteur procède par *description* d'un monde de *représentations* déterminé : « C'est ce monde de représentations collectives que nous voulons décrire » (p. 15), représentations d'ailleurs, à prendre en son double sens : idées, images ou mythes, structures mentales d'une part, et d'autre part, rites, cérémonies, structures opératoires. Le double sens est d'ailleurs souvent mêlé — « la structure de l'extase est la même que la structure des mythes qui lui sert de modèle » (p. 178). L'intérêt du « cas » est signalé en conclusion : « Dans le cas du candomblé c'est la tradition mythique qui fournit à la fois les cadres des mécanismes de pensée, des opérations du comportement humain et enfin des échanges sociaux alors que dans notre société il faudrait renverser l'ordre de ces éléments, passer des échanges sociaux au comportement, aux mécanismes d'opérations logiques et finalement aux idéologies » (p. 247).

Serait-ce que R. B. se rallie au principe, avancé par Van der Leeuw d'une primauté du métaphysique (ou du mythique) sur le sociologique ? « La pensée mythique est créatrice, elle est une genèse, elle a donné vie à tout ce qui existe à l'heure actuelle » (*cit.* p. 172). D'autres remarques en limiteraient la portée. « La distribution des choses entre les clans précède-t-elle ou non la distribution des choses entre les dieux ? Nous ne pouvons pas deviner si c'est le métaphysique ou le sociologique qui a servi de principe premier à ce classement » (p. 141). En tout cas, dans le cas particulier, *hic et nunc*, et abstraction faite des problèmes génétiques, « le fait est là : au Brésil la classification n'a plus de caractère sociologique, elle est purement religieuse » (p. 141). C'est sans doute en cela que ledit cas était privilégié.

Il ne s'ensuit pas que la description de cet univers de représentations « mythiques » ou

mythologiques se réduise à l'analyse logique d'un archétype. Au contraire, l'histoire sociale qu'on a renoncé à « descendre » pour parvenir à lui, il s'agit pour ainsi dire de la remonter : « Toute l'histoire des hommes s'introduit dans la métaphysique et avec elle tout le contingent des luttes politiques, des batailles des clans ou des ambitions des prêtres » (p. 281). Cette méthode d'exploration régressive — sociologie de populations religieuses historiques à partir de la sociologie des représentations religieuses mythiques — telle que l'auteur entend l'amorcer ici autour de cette plantureuse étude de cas, on ne saurait sans doute finalement mieux l'évoquer qu'en le citant lui-même : « La mythologie est composée de strates superposées qui ont un âge, une chronologie. La religion n'est pas une chose morte, même si elle est partout conservatrice : elle évolue avec le milieu social, avec les changements de lieux ou de dynasties, elle se donne de nouveaux rituels, pour répondre aux besoins nouveaux de la population ou aux intérêts des familles dominantes. Toutes ces transformations, tous ces bouleversements de régimes ou ces révolutions de palais laissent en se retirant, comme l'eau des inondations, des couches de mythes nouveaux mais bien entendu dans le respect de la tradition archaïque. C'est donc à un travail d'archéologue explorant des strates de plus en plus profondes que le sociologue doit se livrer en pays Ioruba pour retrouver les grandes lignes d'une métaphysique africaine... » (p. 233).

La proposition déborde sans doute le cas du *candomblé*, voire celui de la métaphysique africaine. Ne serait-elle pas valable pour toute sociologie des représentations religieuses y compris ce qu'on a nommé une éventuelle « sociologie des dogmes » ?

H. D.

92

BELLAH (R.N.).

Tokugawa Religion. The Values of pre-industrial Japan. (Religion Tokugawa. Les valeurs du Japon pré-industriel). Glencoe (Ill.), The Free Press, 1957, 253 p.

L'ouvrage entend s'insérer dans la tradition weberienne. Faut-il chercher et peut-on trouver dans les religions japonaises de la période tokugawa (1600-1878) les raisons du fait original que le Japon d'une part s'industrialise plus tôt qu'aucun autre pays non occidental, que d'autre part cette industrialisation s'accomplit sans crise sociale interne majeure ?

Après avoir étudié pour cette période d'une part la structure sociale du pays (p. 11-

58), d'autre part sa religion, en général (p. 59-85), dans ses relations avec la politique (p. 86-106), puis l'économie (p. 107-132), enfin dans certains mouvements de dissidence notoire (le mouvement Shingaku et son fondateur I. Baigan, p. 133-176), l'auteur tend à répondre par l'affirmative retrouvant en outre, dans la religion japonaise le fameux « ascétisme intramondain » dégagé par M. Weber dans « l'esprit du protestantisme à la naissance du capitalisme » (p. 195 et ss.).

Bien que des corrélations de ce genre ne dépassent peut-être pas le domaine de l'hypothèse, leur dégagement n'en est pas moins stimulant. Surtout quand il est comme ici, nuancé : ces nuances sont particulièrement appréciables dans l'étude plus détaillée du mouvement Shingaku, que l'auteur se refuse à présenter comme déterminé par un conflit social entre la bourgeoisie commerçante et l'aristocratie féodale (p. 142), bien que les dits conflits ne soient pas sans se refléter dans une doctrine « particulièrement attirante pour les classes urbaines de cette époque » (p. 247).

H. D.

93

Bilan du Monde. Encyclopédie catholique du monde chrétien. Tome I, Paris-Tournai, Casterman, 1958, 408 p. (Publié par le Centre de Recherches socio-religieuses, Bruxelles, et le Centre « Eglise Vivante », Louvain).

Les réalisateurs de cet ouvrage, au premier plan desquels il faut placer l'abbé François Houtart, se sont inspirés, du moins à l'origine, de l'*Annuaire du Monde Musulman* (Arch., III, n° 202). Mais soucieux de préserver la vocation universelle de l'Eglise catholique, et le monde chrétien n'ayant, par définition, pas de frontières, c'est l'univers humain qui s'est trouvé pris dans leur champ d'investigation, ce qui a évidemment pour effet de donner à l'ensemble une allure de survol. Néanmoins un tome II nous est promis où la présence de l'Eglise dans le cadre de chaque pays doit être examinée, après l'état social et culturel.

Le tome I comprend une première partie, « L'univers », où sont envisagés successivement les grands problèmes démographiques, écologiques, économiques, scientifiques et techniques avec, rapidement exposé, le point de vue de l'Eglise en ces matières (limitation des naissances, adaptation au fait urbain, aide aux pays sous-développés et politique sociale, etc.) : puis, après l'évocation de l'« affrontement des cultures », les institutions internationales et la place que l'Eglise y occupe. Cette partie

se termine par une description des principales religions et quasi-religions. L'Eglise catholique occupe évidemment une place particulière dans cet ensemble. Son organisation, comme certaines caractéristiques (renouveau liturgique, répartition et pourcentage des baptisés dans le monde) occupent plus d'une centaine de pages. Peut-être n'était-il pas tout à fait juste de ranger dans ce grand chapitre le « mouvement œcuménique » qui non seulement ne peut être mis à l'actif de l'Eglise catholique, mais à l'égard duquel celle-ci s'est montrée réservée en plusieurs circonstances.

La deuxième partie est consacrée aux groupes géographico-culturels : Amérique du Nord, Amérique Latine, Afrique Noire, « Monde Arabe », Europe Occidentale, « Sphère communiste », monde asiatique, Océanie. Il était naturel que, dans la prévision d'une étude par pays, la place réservée à chacune de ces aires soit réduite. Toutefois, dix pages consacrées au « monde communiste » (certains jugements, comme le fait que la signature d'un « *modus vivendi* » en Hongrie et en Pologne se soit effectuée aux dépens des intérêts de l'Eglise, sont bien rapides !) et dix au « monde asiatique » (lesquels interfèrent), c'est peu. De même s'étonne-t-on qu'on ait donné pour les statistiques de baptisés catholiques le pourcentage de 30 % de non-baptisés d'après une édition périmée de l'*Annuario Pontificio*.

Ceci nous amène à la critique principale que nous ferons à cet ouvrage, par ailleurs précieux pour tous les renseignements qu'il fournit sur le catholicisme. Certes tout est dans tout et particulièrement l'Eglise par définition « catholique ». Mais un « bilan du monde » est à l'heure actuelle chose impossible sous ce format. N'aurait-il pas été plus sage et finalement plus « universel » de partir explicitement des problèmes rencontrés un peu partout par l'Eglise catholique, puis d'indiquer les lectures et moyens d'étude permettant d'approfondir et de dépasser les perspectives nécessairement provisoires que l'on a actuellement. Les mêmes matières auraient pu figurer, mais avec une ouverture qui manque ici : absence que souligne l'insuffisance, voire, à certains chapitres, l'absence de la bibliographie. Nous disons ces choses sans méconnaître l'effort et la somme de travail que représente un tel ouvrage. Nous sommes d'autant plus à l'aise pour faire ces observations sans acrimonie, que l'Introduction de l'abbé Houtart invite le lecteur à lui faire part de ses suggestions.

F. A. I.

Arya Mahâbala-nama-Mahâyânasûtra, tibétain (mss de Touen-houang) et chinois. Contribution à l'étude des divinités mineures du Bouddhisme tantrique. Buddhice, 1^{re} Série. Mémoires, t. X, Paris, Paul Geuthner, 1956, XII + 126 p., 4 planches.

Il s'agit d'une édition critique d'un texte tibétain tantrique dont l'original sanskrit est perdu, édition basée sur quinze manuscrits fragmentaires de Touen-houang, conservés à la Bibliothèque nationale, et sur le texte canonique du Kanjur. M. de Bischoff traduit la version tibétaine ainsi que la version chinoise du *sûtra*, effectuée au début du XI^e siècle. Dans un tableau comparatif il analyse attentivement les divergences des deux versions. Il restitue aussi le texte indien des cinq *mantra* transcrits en chinois et le traduit. Des notes sont ajoutées aux traductions et contrastent par leur aspect sommaire avec le soin scrupuleux que l'auteur a apporté à l'édition du texte. Cependant Mlle Lalou dans une courte préface avance quelques arguments pour situer le texte et aider à sa compréhension ; signalons l'hypothèse d'une interprétation théâtrale. Des index et quatre planches photographiques de morceaux de textes terminent l'ouvrage.

A. W. M.

95 BOUILLANE DE LACOSTE (J.-Noël de.)

Sociologie religieuse et protestantisme urbain. Deux paroisses parisiennes, Passy et Saint-Denis. Paris, Fondation Nationale des Sciences politiques, 1957, 114 p., 9 fig. (Thèse de 3^e cycle. Polytypé).

Ce mémoire est un des premiers consacrés à une paroisse urbaine protestante. L'auteur ouvre son travail par une longue réflexion sur les limites et la possibilité d'une sociologie du protestantisme ; il cherche par exemple à définir le protestant, mais, s'il critique les conceptions de M. Hoffet, il admet trop facilement une définition individualiste du Protestant, et par conséquent estime qu'une étude sociologique du protestantisme est très difficile à faire. Aussi les deux monographies qui suivent cette introduction méthodologique n'apportent pas tout ce que l'on était en droit d'attendre. Négligeant les méthodes préconisées par les élèves de M. Le Bras, ignorant d'ailleurs les adaptations qu'en a faites Pierre Bolle à propos de la paroisse de Grenoble, M. de Lacoste s'est contenté d'étudier les paroisses en utilisant les fichiers pastoraux (généralement incomplets) et en adressant un questionnaire à 20% des chefs de famille de

Passy et à tous les chefs de famille de Saint-Denis. Les résultats sont intéressants dans la mesure où le questionnaire envoyé portait essentiellement sur les attitudes dans l'Eglise, face à la Bible, l'argent, la presse protestante. Il y a là une orientation nouvelle des recherches, mais on aurait aimé aussi savoir quelles peuvent être les réactions par groupe socio-professionnels, comment se répartissent géographiquement les fidèles. Une carte ici n'aurait pas été inutile. Une autre aurait permis de préciser l'action géographique de la paroisse de Passy, action beaucoup plus réelle que ne le croit l'auteur. Il eût suffi d'étudier le recrutement géographique des divers mouvements de jeunesse de Passy, d'Auteuil et de l'Etoile, quelle était la place du culte, et surtout qui va au Culte. Certes, du point de vue protestant, le Culte n'a pas le même rôle que la Messe du point de vue catholique, mais il est regrettable que cet aspect de la question ait été totalement négligé. Si limité soit-il, ce travail présente tout de même l'intérêt de défricher un terrain mal connu.

F. G.

96

BOUISSON (Maurice).

La magie, ses grands rites, son histoire. Paris, Nouvelles éditions Debresse, 1958, 316 p.

La première partie, synthétique, présente divers aspects de la magie mimétique, de la magie incantatrice et de la magie talismanique. La seconde, approximativement chronologique, retrace « les grandes heures de la magie » dans le monde occidental de tradition catholique ou islamique. La troisième, beaucoup plus courte, tourne autour des rapports de la magie avec la médecine, la religion et la vie spirituelle.

Ce vaste projet de « page de l'histoire des religions comparées » (p. 9) peut être utile par sa compilation d'une littérature dont les références sont généralement données en notes (il n'y a pas de bibliographie). Par contre, c'est délibérément que l'auteur évite d'appliquer à son sujet les méthodes de recherches scientifiques, qualifiées ici de « cartésiennes », produit d'un humanisme « qui laisse en dehors de ses frontières la majeure partie de l'humanité » !

J. M.

97

BOUTEILLER (Marcelle).

Sorciers et jeteurs de sort. Paris, Plon, 1958, XVII-230 p. (Préface de Claude Lévi-Strauss).

L'auteur ne reprend pas le vaste dessein

comparatiste qui anime son ouvrage très complet sur *Chamanisme et guérison magique* (Paris, P.U.F., 1950, 379 p.). Il s'agit ici de « quelques portraits » de sorciers et jeteurs de sorts du centre de la France (Berry, Sologne et Nivernais), du Moyen-Age à nos jours ; finement analysée, cette documentation introduit une synthèse stimulante : procédés et pouvoirs ; portrait social du sorcier ou du jeteur de sort ; facteurs favorisant le maintien des anciennes croyances et aperçu du cadre dans lequel s'intègrent sorciers et jeteurs de sorts. Ainsi, en évitant à la fois la monographie folklorique purement descriptive et les généralisations hâtives, l'auteur jette une lumière intéressante sur la persistance de rites ancestraux et de croyances synchrétiques dans une région « de traditions chrétiennes ». En passant, elle réfute implicitement la thèse de Saintyves sur le caractère purement oral de la transmission de ces rites et croyances ; conformément à l'indication de Van Genep (*Manuel de folklore*, t. I, p. 46-47), elle montre le rôle de certains imprimés (littérature de colportage) dans cette transmission. En conclusion elle montre que le rôle du sorcier repose sur le blocage que fait le cultivateur entre les menaces qui pèsent sur la santé et la prospérité des siens et des personnages peu intégrés à la collectivité agraire locale (hommes de la forêt ; étrangers ; spécialistes de certaines tâches matérielles ; habitants d'un village rival ; etc.).

Ce livre soigné, illustré de cartes et photos, commode par sa bibliographie et son index géographique, apporte une utile contribution à l'étude de la religion populaire en France.

J. M.

98 CADALEN (Pierre).

Un essai de migrations rurales et intérieures en France. Les Bretons d'Aquitaine (1920 à 1956). Rome, 1957, 408 p. (2 vol. dactyl.).

Cette thèse présentée à l'Athénée pontifical du Latran, pour l'obtention du doctorat en droit canonique, ne justifie sa cause finale que comme essai de sociologie religieuse. L'auteur, qui cumule les titres des Universités civiles et ecclésiastiques, est un Breton, curé dans le diocèse de Périgueux. Il a examiné sur le terrain le problème capital des effets religieux d'une transplantation collective.

Géographie et démographie, économie et psychologie des deux pays, Aquitaine et Bretagne nous font connaître les milieux d'où sortent et où s'implantent les émigrants, dont P. Cadalen décrit la migration, avant d'observer les conditions de vie et le sort des colonies,

qui comptaient en 1956 environ 15.000 sujets, cultivant 50.000 hectares, en 1.800 exploitations.

Les Bretons, observants réguliers dans leurs villages, unis dans leurs ménages, débarquent en des contrées de simple conformisme et où le lien familial est souvent fragile. Pour maintenir la pratique, une aumônerie a été organisée dont les titulaires sont comme les chefs spirituels et temporels des émigrés. Malgré leurs efforts, à peine la moitié des émigrants restent observants réguliers. Le changement d'usages dépend beaucoup du milieu nouveau et de la dimension de la colonie : un groupe installé en paroisse quelque peu chrétienne change moins qu'une famille isolée en région toute indifférente. Comme en toute occasion de contact, il arrive que les observants réguliers deviennent fervents, par opposition aux conformistes saisonniers de la terre d'accueil et que d'autres, dépassant le palier aquitain de l'indifférence, rompent complètement avec l'Eglise. Le problème abordé par l'abbé Cadalen se pose en tout pays, par ce temps de transfert général des populations : nous l'avons naguère signalé pour l'Allemagne et nous venons de l'entrevoir en Pologne. On souhaite, pour la solution, de nombreuses monographies.

G. L. B.

99

CANARD (Jean).

La société des prêtres et les prêtres de Saint-Just-en-Chevalet. Saint-Just (Loire), l'auteur, 1958, 162 p.

Contribution à l'histoire des prêtres-filleuls. Etude de la société et catalogue de ses membres du moyen-âge à nos jours.

E. P.

100

CAZENEUVE (Jean).

Les rites et la condition humaine d'après des documents ethnographiques. Paris, Presses Universitaires de France, 1958, 500 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

Cet ouvrage dense et solidement construit apporte une contribution substantielle non seulement à l'étude du rite, mais aussi à l'interprétation des concepts centraux de la science des religions. Limitant délibérément sa recherche aux documents ethnographiques, il n'aborde ni les rituels des grandes religions, ni même les travaux folkloriques sur les pays « évolués ». Il évite également de donner un simple catalogue des rites connus chez les « primitifs ». C'est la nature, la genèse et les fonctions du rite qu'il s'agit d'élucider.

S'inspirant de Maurice Leenhardt, l'auteur définit le rite comme « un acte qui se répète et dont l'efficacité est, au moins en partie, d'ordre extra-empirique » (p. 4) ; il se réfère également à la notion de « numineux » proposée par Rudolf Otto. Le plan du livre se dégage alors de la contradiction qui déchire l'homme entre « la condition humaine abstraite et la réalité individuelle concrète, entre l'ordre et la puissance » (p. 9). « Le rituel pouvait fournir trois solutions... Dans la première, le numineux devait être écarté comme une impureté ; dans la deuxième, il devait être manié comme un principe de puissance magique, et, dans la troisième enfin, il se présentait avec le caractère supra-humain de ce qui est sacré, de ce qui est au cœur des religions » (p. 10).

Nourrie d'une solide connaissance des théories psychanalytiques, philosophiques ou sociologiques proposées par ses devanciers, l'auteur développe une synthèse mesurée et stimulante qui s'achève sur une étude de la religion elle-même, dans ses rapports avec la magie.

Loin de ne concerner que les ethnologues, cette recherche apporte des vues fort intéressantes sur la sociogenèse de la religion, qu'il s'agisse de la succession des types de civilisation ou du rôle de certains facteurs tels que la constitution de groupes spécialisés (magiciens, sorciers, prêtres) dans la manipulation de l'« extra-empirique ».

J. M.

101 CHAVASSE (Antoine).

Le sacramentaire gélasien (Vaticanus Reginensis 316). Paris, Desclée et Cie, 1958, XXXVII-817 p. (Thèse pour le doctorat en Théologie catholique de l'Université de Strasbourg).

La Faculté de théologie catholique de Strasbourg maintient dans le domaine de l'histoire liturgique la position éminente que lui avait acquise le doyen Michel Andrieu. Après les thèses de Cyrille Vogel et de René Metz, où la liturgie tient une si grande place, voici une véritable somme proprement liturgique, l'étude profonde d'un sacramentaire qui n'avait jamais encore été l'objet d'une investigation complète et systématique.

Seuls les professionnels sont qualifiés pour analyser cet ouvrage, d'une remarquable précision technique. Mais le sociologue est alerté dès l'Introduction (p. XXIX) quand l'auteur déclare que son objet propre est de « montrer où, quand, comment et pour qui, a été constituée la compilation gélasienne ».

Ainsi tous ces formulaires qui nous intéressent par la signification qu'ils donnent à tant d'actes sociaux — qu'il s'agisse de l'ordination, des fêtes ou des funérailles — prennent un relief plus saisissant par leur adaptation à des sociétés sensiblement distinctes : nations, groupes, zones. Avec une rigueur saisissante, Chavasse démontre (par l'examen des additions et remaniements) le passage des manuscrits de Rome en Gaule, des églises aux monastères et la distinction qu'impose aux fonctions liturgiques la condition pontificale ou presbytérale, urbaine ou rurale des églises romaines. Chaque milieu a ses exigences et ses indifférences.

Répétons pour les sourds que la sociologie religieuse ne se cantonne point dans la statistique et la cartographie ; règles, rites, doctrines lui offrent un riche domaine, où la connaissance du concret, du vivant, donne accès à l'intelligence des disciplines et des institutions, des gestes et des paroles, même des représentations et des pensées.

G. L. B.

102

CHELINI (Jean).

La Ville et l'Eglise. Premier bilan des enquêtes de sociologie religieuse urbaine. Paris, éd. du Cerf, 1958, 364 p. (Coll. Rencontres, n° 52. Préf. de G. Le Bras, avant-propos de Mgr Gros).

Œuvre typique d'après-guerre, l'étude religieuse des villes du point de vue du catholicisme offre un ensemble de résultats qui demandent à être classés et coordonnés. La disparité des techniques d'approche, des perspectives, voire des quotients d'estimation rendait évidemment la tâche malaisée et appelait la nécessité d'un examen des méthodes employées et des résultats obtenus. Devant ceux-ci, que faire ressortir ? Les différenciations intérieures aux villes, ou l'analogie du fait urbain à travers le monde ? L'auteur, se référant à diverses reprises aux travaux de F. Houtart (cf. *Arch.*, II, n° 173) s'oriente délibérément dans cette deuxième voie. Aussi trouvera-t-on peu d'éléments destinés à différencier en matière religieuse les classes sociales. Après un historique rappelant les relations passées du christianisme avec le développement des agglomérations urbaines et après avoir conclu à une « déparoisialisation » des masses qui y habitent, l'auteur nous montre les diverses voies d'accès à l'analyse de « l'imprégnation religieuse des villes ». Une annexe sur le cadre de l'étude historique et un premier vocabulaire de sociologie du catholicisme viennent, avec une bibliographie, compléter l'ouvrage. (Cette bibliographie con-

tient malheureusement diverses erreurs ou imprécisions, notamment en ce qui concerne nos *Archives*).

L'auteur semble avoir voulu rester strictement fidèle aux études dont il cherchait à faire la synthèse. Aussi ne doit-on pas s'attendre à trouver dans ce livre un éclairage nouveau sur les faits étudiés. Mais la multitude des travaux qu'il embrasse, la richesse des références bibliographiques en font un outil de travail fort utile.

F. A. I.

103

CHOLEAU (Jean).

La vie active d'une ville bretonne du XII^e siècle à la Révolution : Métiers, « Confréries » et Corporations de Vitré avant la Révolution. Vitré, Uvaniez Arvor, 1957, 472 p.

Le rôle religieux, au moins coutumier, des corporations et confréries de métiers a été maintes fois évoqué. On ne trouve ici que des allusions réduites et dispersées à ce rôle. L'auteur a purement et simplement ordonné par métier et, à l'intérieur de chacun, par ordre chronologique, les documents qu'il a pu découvrir. Cet ouvrage intéressera particulièrement les folkloristes.

F. A. I.

104

CONDOMINAS (G.).

Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo. Chronique de Sar Luk, Village Mnonng Gar. Paris, *Mercur de France*, 1957, 491 p.

Parmi les tribus du Viêt Nam central communément appelées Mōi Kha Pnong, les linguistes distinguent trois groupes, parmi lesquelles les Mnonng Gar. Ceux-ci sont des agriculteurs seminomades qui pratiquent une culture itinérante de brûlis du riz de montagne ; leur commerce se passe sous forme de troc. Ils sont animistes et le sacrifice du buffle joue un rôle capital dans leur vie religieuse. L'expression « Nous avons mangé la Forêt de la Pierre-génie Gôo » désigne, nous explique M. C., « l'année agricole qui va de fin novembre 1948 au début de décembre 1949 ». L'auteur s'est proposé de décrire ce cycle agraire dans ce premier travail d'ensemble qui, dit-il, représente « une collection de documents bruts recueillis sur la vie d'une communauté mnonng gar et tirés tels quels de nos cahiers de notes ». Le tableau structuré de cette société fera l'objet d'un travail ultérieur.

Le premier chapitre décrit en termes géné-

raux la société mnonng gar et son milieu. Les huit chapitres qui suivent groupent chacun des descriptions denses, et fort bien observées, d'événements importants dans l'année étudiée : par exemple, un échange de sacrifices du buffle, un cas d'inceste et de suicide, la quête d'âmes dans l'au-delà, un mariage, les rites agraires, une naissance, une grande fête du sol, et la mort et les funérailles d'un membre de la collectivité. Le dernier chapitre décrit la fin du cycle et le début d'une année agraire nouvelle. « Simples matériaux », écrit l'auteur, « donc sans tentative de structuration sociologique d'une part, mais sans compromissions littéraires d'autre part ». Mais ce travail, M. C. s'en est bien rendu compte, n'a pas seulement une valeur documentaire. En évitant, par exemple, de tracer un schéma du mariage mnonng gar typique, et en racontant comment s'est effectué le mariage de Srae et Jang, l'auteur reproduit le jeu des institutions « dans leur contexte épisodique ». Ce faisant il met en évidence « l'écart qui existe entre la théorie de l'institution étudiée et son existence réelle ».

La méthode est, me semble-t-il, assez nouvelle et intéressera le sociologue qui, s'il n'en est pas averti, risque de ne voir dans ce livre qu'une description ethnographique admirable d'une collectivité exotique. L'insuffisance des travaux ethnographiques entrepris jusqu'ici dans ces régions est une autre raison pour souligner l'importance de l'apport de ce volume. Sa suite sera attendue avec impatience. Félicitons aussi l'éditeur d'avoir bien fait les choses. Le livre est imprimé avec soin ; il y a un glossaire de 11 pages, un index des noms géographiques et des groupes ethniques (4 pages), un index des noms de personnes et de clans (23 pages), un index des noms de plantes (8 pages), un index analytique très détaillé (58 pages), une bibliographie, 45 photographies, 5 cartes et plans, etc. En somme le livre se présente mieux que beaucoup de ceux qui sortent des presses plus spécialisées dans ce genre d'ouvrage.

A. W. M.

105

Conférence sur la communauté Atlantique. Commission « Religion et valeurs spirituelles ». Bruges, Collège d'Europe, 1958. (Rapports ronéotypés).

En conséquence de l'article 2 du traité d'Atlantique Nord, une conférence s'est réunie à Bruges du 9 au 14 septembre 1957. L'une des sept commissions formées à cette occasion se proposait de répondre aux questions suivantes :

« Quel est le rôle historique et le rôle actuel de la religion et des valeurs spirituelles généralement reconnues, dans la formation de l'association atlantique ? L'héritage spirituel commun aux nations atlantiques peut-il être un lien effectif à l'intérieur de la zone atlantique et dans les relations de celles-ci avec le reste du monde ? ». Malgré les aléas impliqués par l'allure fonctionnaliste d'un tel questionnaire, il aurait pu donner lieu à une perspective intéressante.

Sept rapports ont été remis (H. Barth, Sir L. Daivail, M. Gibbon, H. Kohn, L. Rougier, S. de Madariaga. Un seul a été imprimé) (H. Kohn, « La Civilisation occidentale » in *Cahiers de Bruges*, 1957, III-IV, 15 et ss.), les autres demeurant ronéotypés. Malheureusement, tous sans exceptions demeurent victimes du genre littéraire imposé par ce genre de confrontations : celui de fresques ou de spéculations historico-mondiales, sans le souci le plus élémentaire de mesurer ce qui pouvait et devait être mesuré.

H. D.

106

Contributions to Indian Sociology, n° 11, edited by L. Dumont (Paris) and D. Pocock (Oxford), Paris-La Haye, Mouton et Cie, avril 1958, 68 p.

Ce numéro comprend une traduction anglaise de l'Introduction de C. Bouglé à son livre « Essais sur le régime des castes » (Paris, 1908), un résumé commenté de la première partie des « Essais » du même auteur, et un article intitulé « A. M. Hocart. Sur les castes. Religion et Pouvoir ».

A. W. M.

107

DANIÉLOU (Jean).

Théologie du judéo-christianisme. Paris, Desclée, 1958, 460 p.

Publié comme tome I d'une « Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée », l'ouvrage, stimulé intérieurement par les découvertes récentes autour du christianisme primitif (Qumran, Nag Hammadi), se propose de manifester l'existence et le contenu d'une théologie judéo-chrétienne antérieure aux conceptualisations du christianisme dans « les structures plus hellénisées des époques suivantes ». Une première partie découpe le champ retenu pour une distribution des différentes formes de ce judéo-christianisme en particulier, selon une division souvent rappelée, sa forme « orthodoxe », et sa forme « hétérodoxe ». De ce dernier, l'aspect majeur, l'ébionisme, avait été fouillé par Schœps. C'est un précédent qui inspire J. D. « Notre ambition serait de

faire pour le judéo-christianisme orthodoxe ce que Schœps a fait pour le judéo-christianisme hétérodoxe » (p. 20). L'évocation de textes canoniques ou apocryphes, orthodoxes ou hétérodoxes, est singulièrement avertie, d'autant plus utile que le dédale est plus complexe, et que sont proposés déjà des modes de regroupements : distributions, filières, analogies... Dans le schéma abstrait et trop sommaire « du » christianisme primitif, c'est une population de groupes qui déjà prend vie et mouvement, quasi fourmillante.

Les trois parties suivantes étudient avec minutie les modes d'implantation de la foi au Christ des « des cadres empruntés au judaïsme » (p. 19) : modes de pensée, exégétique et apocalyptique (p. 102-68) ; conceptions doctrinales : trinité, angélogologie, christologie, eeclesiologie, millénarisme... (p. 169-369) ; cadres de vie culturelle (p. 370 et ss.). Au terme de cette exploration, l'ouvrage estime « vérifiée l'hypothèse dont nous étions partis... l'existence d'une théologie judéo-chrétienne » ; cette théologie étant d'autre part essentiellement caractérisée comme « une théologie de l'histoire » (p. 434). C'est visiblement sur cette « théologie de l'histoire » que se trouve polarisé ce qui veut être ici l'histoire de la première théologie chrétienne, chacune étant la promotion de l'autre.

Quoiqu'il en soit de cette mutuelle confortation, on regrettera sûrement que l'investigation n'ait pas poussé plus loin, au-delà d'une population de textes, en direction des populations de ses auteurs et de ses lecteurs, sans parler des événements ou des conjonctures où ceux-ci se trouvaient impliqués. Des indications existent. Ainsi on reconnaît le « mérite » de l'Ecole de Tubingue (p. 18) qui, même si elle fait erreur sur la position de Pierre, situe bien la position et les tendances des « jacobites » de Jérusalem... Mais ce n'est guère qu'un *obiter dictum* que de relever : « c'est seulement après la chute de Jérusalem que la position paulinienne l'emporte définitivement » (p. 18). Il y a là pourtant une histoire tout court, sociale, militaire et nationale qui pèse singulièrement lourd sur une telle différenciation idéologique...

Un autre regret sera peut-être que la classification orthodoxe-hétérodoxe intervient après coup entérinant, fût-ce à son corps défendant, des catégories et des classements de l'historiographie ecclésiastique ultérieure... Il en résulte parfois un malaise. S'agissant par exemple du millénarisme de Papias, on reconnaît : « Ces conceptions paraissent avoir été celles d'un milieu assez étendu. En effet Irénée les attribue d'abord aux presbytres et ajoute qu'on les trouve aussi chez Papias. Elles ne sont

done pas propres à ce dernier. Par ailleurs, les presbytres eux-mêmes, au dire de Papias, prétendaient les tenir de Jean, qui lui-même disait les tenir du Seigneur. *Cette attribution constitue une énigme non résolue. Il est clair qu'il ne peut être question de rapporter ces enseignements au Christ...* (italique de nous). L'avant-dernière phrase est de l'historien. La dernière serait-elle du théologien ? En tout cas si l'attribution susdite est une « énigme » pourquoi la non-attribution devrait-elle être une « claire » impossibilité ? Et tout le fameux, massif problème de la déseschatologisation du christianisme primitif, ne s'en trouve-t-il pas trop rapidement escamoté ?

Touchant ce même problème du millénarisme, l'auteur, qui souligne si souvent l'essénisation du christianisme primitif (« le judaïsme essénien est le milieu dont le christianisme primitif s'est inspiré pour ses structures liturgiques et ascétiques », p. 45), a le mérite de souligner également les infiltrations du « messianisme zélote », en particulier chez Cérinthe et ses disciples qui « représentent l'aspect hétérodoxe de tout un courant ascète qui apparaît d'ailleurs dans l'Apocalypse et chez Papias. Leur espérance est pour cette terre » (p. 81). La référence essénienne et la référence zélote épinglent deux types de groupements messianistes en effet très distincts, et d'ailleurs la distinction de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie — *comme distinction contemporaine à leur expression* — ne suffit pas à les départager. L'histoire comparative des messianismes chrétiens fournirait, par dizaines, une distinction typologique analogue et de ce fait offrirait peut-être quelque lumière, toutes réserves gardées sur la fragilité de telles comparaisons. En tout cas, là aussi : plutôt que vers une théologie de l'histoire, c'est vers la sociologie historique des populations chrétiennes ou juives et de leurs émigrations que d'aucuns se trouveront portés pour éclairer « l'énigme » de cette double forme d'espérance d'un « Royaume de Dieu » et le fait qu'aucune d'elles n'ayant abouti, elles se sont trouvées amalgamées dans un autre projet : celui de l'Eglise comme présence vicariale immanente d'un royaume de Dieu transcendant en attendant qu'une « théologie des réalités terrestres » vienne équiper ou rééquiper plus tard, beaucoup plus tard, cette présence devenue par trop marginale, avec les dimensions d'un christianisme ou d'un catholicisme « social ». Tandis que, dans le même temps, également plus tard, beaucoup plus tard, la tradition zélote et le souvenir de Bar Kochba seront revigorés et commémorés dans le sionisme mondial et la restauration d'Israël : ce qui n'exclut pas d'ailleurs pour celui-ci — compte-

tenu de ses réseaux kiboutsiques et de leur self-interprétation — une certaine réédition sécularisée de la tradition essénienne elle-même.

La longueur de ces remarques ou l'incidence de ces regrets peuvent et doivent suffire, par ailleurs, pour souligner — ne serait-ce qu'au titre de l'enquête sur les messianismes-millénarismes, commencée dans cette revue — l'intérêt exceptionnel de cette contribution.

H. D.

108

DAWSON (Christopher).

Dynamics of World History. (Dynamique de l'Histoire mondiale). J. J. Mulloy ed., Londres, Sheed and Ward, 1957, 490 p.

Présentation analytique d'extraits de l'œuvre de C.D. de 1921 à 1955. Deux parties. I. Vers une sociologie de l'Histoire ; 1^o) Fondements sociologiques de l'Histoire ; 2^o) Mouvements de l'histoire mondiale ; 3^o) Urbanisme et nature organique de la culture. II. Conceptions de l'Histoire universelle ; 1^o) Le christianisme et la signification de l'histoire ; 2^o) La vision de l'historien. Une post-face de l'éditeur J.J. Mulloy conclut l'ouvrage (p. 413-488).

On retient plus particulièrement les chapitres suivants.

Polarité culturelle et schisme religieux : analyse des causes du schisme (p. 80 et ss.). Les conflits théologiques ne sont-ils pas le reflet, l'affabulation d'autres conflits régionaux, nationaux, ethniques, culturels, etc. ? « Il me paraît indubitable que dans l'histoire du christianisme depuis la période patristique jusqu'aux temps modernes, hérésie et schisme ont reçu leur principale impulsion de causes sociologiques » (p. 86). Et la poussée nationaliste fut une de ces principales causes... — *Prévision en religion* (p. 90 et ss.). Inadaptation des philosophies de l'histoire comme celle de Comte. En sociologisant la théologie n'ont-elles pas théologisé la sociologie ? (p. 92). La prévision en religion ressortit à des approches plus complexes. — *Catholicisme et l'esprit bourgeois* (p. 200 et ss.). Bolchevisme et la bourgeoisie (p. 229 et ss.). — *Le Royaume de Dieu et l'Histoire* (p. 270 et ss.). Chapitre décevant les promesses de son titre.

Toute la section II enfin envisage et dis-sèque « la dynamique de l'Histoire mondiale » telle qu'elle fut proposée par Augustin (p. 294 et ss.), E. Gibbon (p. 326 et ss.), Karl Marx, etc. (« la partie socio-apocalyptique n'est qu'une partie mais c'est la plus importante de la pensée de Marx... », p. 358), H.G. Wells (p.

366 et ss.), O. Spengler (p. 314 et ss.), A. Toynbee (p. 390 et ss.).

Beaucoup de développements prêteraient à contestation. Mais l'ensemble de ce montage rétrospectif n'en livre pas moins une pensée parfois magnanime, souvent stimulante.

H. D.

109

DUMÉRY (Henry).

Critique et religion. Paris, Sedes, 1957, 358 p.

Voici le premier volume d'une œuvre considérable déjà devant laquelle on hésite à deux reprises : pour l'aborder, car elle est imposante, et quand la nécessité d'en rendre compte vient assombrir le plaisir qu'on a eu à la lire, car, condamné à être bref, on craint de se montrer ou banalement élogieux ou vainement critique.

L'auteur fut un disciple de Blondel, sur lequel il a publié plusieurs ouvrages et auquel il reprocherait plutôt d'avoir été infidèle à lui-même, en abandonnant sous la pression des circonstances son projet d'une *philosophie de la religion* dont il avait bien vu la nécessité. Cette philosophie, H.D. lui assigne une triple tâche : 1) critique philosophique du donné religieux (langage, structures, fonctions); 2) méthodologie de la science des religions; 3) critique épistémologique des recherches religieuses effectives et des systèmes constitués. Pour sa part, il entend se borner au premier point. De là les deux questions préalables qui font l'objet du premier volume : quelle méthode adopter pour critiquer la religion en philosophie ? En quoi cette méthode sera-t-elle spécifique, distincte de la critique pratiquée par les diverses sciences qui s'occupent de la religion ?

Critique n'est pas criticisme, et H.D. élimine successivement trois méthodes inadéquates : le naturalisme explicatif sous ses diverses formes (le phénomène religieux ne se dissout pas dans ses données objectives); le criticisme *a priori* (il ne se résout pas en éléments formels ou subjectifs); le dualisme théologique (qui le situe dans un inaccessible mystère). Il justifie ensuite la phénoménologie husserlienne corrigée par l'analyse réflexive, la compréhension assistée de la discrimination, de façon que soient simultanément sauvegardées la spécificité du fait religieux et la possibilité de la critique. L'auteur sait d'ailleurs éviter tout *diktat* : son scepticisme devant les systèmes qui ignorent sur quoi ils reposent n'est pas pour le pousser à leur ajouter une théorie nouvelle; la religion exige d'être

abordée selon la pluralité de ses perspectives et grâce à la collaboration d'équipes entières; et pas plus que la sociologie, la philosophie de la religion n'est encore au clair avec sa méthode. C'est dans cet esprit qu'il montre rapidement l'originalité de sa méthode par rapport à l'histoire des religions, l'exégèse, l'apologétique et la théologie. Une bibliographie de 70 pages termine le volume, mais trop tôt à notre goût. La discussion de la méthode husserlienne demeure en effet purement philosophique : ne devrait-elle pas faire état des critiques que les sciences plus positives dont H.D. souhaite la collaboration croient devoir lui adresser ? En particulier, nous regretterons ici qu'après avoir longuement critiqué les théories durkheimiennes, il se borne à signaler incidemment l'influence de la phénoménologie sur l'orientation actuelle de la sociologie religieuse. Un débat à armes moins inégales n'eût pas été seulement plus animé; il aurait sans doute, au plan philosophique même, soulevé d'intéressants problèmes dont les sociologues eux-mêmes désirent la solution.

E. P.

110 et 111

DUMÉRY (Henry).

Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Paris, Desclée de Brouwer, 1957, 144 p.

Philosophie de la Religion. Essai sur la signification du Christianisme. Paris, P.U.F., 1957, 2 vol., 306 et 300 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

Critique et Religion n'était que prologue. De la discussion de principe il faut ensuite passer à l'application de la méthode. Explicitement, H.D. entend se limiter au christianisme, dont il classe les structures religieuses en deux grandes espèces : les *catégories* ou concepts fondamentaux et les *schèmes* ou images-mères. Son plan de recherches ne comprend pas moins de 10 catégories (absolu, sujet, grâce, foi, événement, miracle, Verbe, universel, péché, charité), dont les quatre premières sont dès maintenant étudiées. A chaque catégorie correspond un ou plusieurs schèmes : à l'absolu, la transcendance; à l'événement, la révélation, l'inspiration, l'alliance, la création, etc.; à l'universel, l'Eglise...

Dans les deux ouvrages la méthode est d'ailleurs appliquée différemment. Dans le problème de Dieu, H.D. renonce à soumettre les théodicées traditionnelles à un examen critique, à retracer l'histoire des représentations suscitées par le théisme chrétien ou à étudier

les structures de pensée utilisées par le croyant : il soumet l'idée de Dieu à des tentatives successives de réduction pour éprouver son degré de cohérence et sa résistance à la dissolution critique. Essai purement philosophique. L'analyse des schèmes où s'exprime la catégorie de sujet est déjà plus concrète. Mais c'est surtout l'étude des deux catégories de grâce et de foi qui par la nature des problèmes posés et la manière de les traiter retiendra ici l'attention. L'érudition de l'auteur nous situe ici au cœur des controverses les plus brûlantes que connaît particulièrement le catholicisme français depuis plus d'un demi-siècle. Une longue enquête historique montre la genèse progressive et les diverses formes du schème de *sur-naturel*. La catégorie de foi est envisagée du point de vue non de l'acte du croyant mais de l'objet de son acte. Ainsi se trouvent reprises de multiples questions : le lien entre fait (Jésus) et doctrine (Christ), la polyvalence de la factualité chrétienne, le rapport entre conscience mythique et visée religieuse, la pluralité des plans de représentation (psychologique, mythologique, institutionnel, historique) où se refléchit la sotériologie chrétienne... Nous sommes au seuil d'un des chapitres les plus hardis d'une sociologie du dogme, et l'on ne sait de quoi il faut le plus admirer l'auteur : de son intrépidité, ou de sa sérénité devant les inquiétudes qu'elle provoque.

E. P.

112

Eglises et Religions. I. *Le Christianisme à la lumière du marxisme*. Paris, Editions de la Nouvelle Critique, 1958, 201 p. (Recherches internationales, n° 6).

Le préfacier caractérise ce symposium de huit études comme « un ensemble de contributions qui enrichissent, complètent, et parfois renouvellent l'apport marxiste à l'étude des religions ». Sauf une exception, l'étude de J. Chesneaux sur les *hérésies coloniales*, il s'agit de versions françaises d'études étrangères (italiennes, tchèques, soviétiques) déjà publiées. Et d'autre part, le renouvellement consiste moins en « découvertes » de matériaux nouveaux, qu'en modifications ou innovations d'une réflexion marxiste sur des matériaux plus ou moins récemment exhumés. Il n'est pas certain enfin que ladite réflexion soit toujours conséquente et cohérente.

Une étude de A. Donini est soulignée comme « la première approche par un auteur marxiste de la découverte récente des Manuscrits de la Mer Morte ». C'est surtout une description,

d'ailleurs avertie, des perspectives de cette découverte, de ses présents résultats pour conclure sur l'hypothèse du « chaînon manquant » dans la série d'événements qui ont conduit à la naissance du christianisme... Mais même au cas où cette hypothèse serait vérifiée, on aurait aimé qu'elle fût mise en corrélation avec la querelle entre mythologues et historicistes, puisque cette querelle a sévi récemment entre marxistes soviétiques et un marxiste anglais A. Robertson, dont on retrouve précisément plus loin (p. 34 et ss.) une contribution extraite de son livre de 1953.

L'étude finale de I. Levada met justement en garde contre la tentation d'enfoncer des portes ouvertes, comme serait par exemple une pseudo-interdiction de la théorie de l'évolution par l'encyclique *Humani generis*, erreur qui « est passée quasiment dans toute notre littérature de propagande et d'athéisme » (p. 197) ; I.L. rejoint le projet du volume en souhaitant l'approfondissement de la studiosité marxiste dans le domaine des sciences religieuses. J. Chesneaux, dans son étude citée *supra*, en indique avec compétence une des directions : l'approfondissement de ce qu'il nomme les « hérésies coloniales ». Le mot est discutable, malgré l'indiscutable autorité acquise par l'auteur dans l'étude de l'une d'entre elles (celle des Tai-ping). Il s'agit essentiellement des mouvements messianistes-millénaristes qui semblent fournir un peu partout le prodrome sublimé des aspirations nationales. J.C. en donne un rapide échantillonnage. Son interprétation rejoint en gros celle de P. Worsley (*Arch.*, V, n° 173), avec un schématisme un peu plus raide, explicable peut-être par le caractère succinct de sa contribution. Interpréter purement et simplement ces complexes socio-religieux comme involution d'un nationalisme politique bourgeois, et ce deuxième temps lui-même comme l'involution encore du marxisme, « seule idéologie libératrice », n'est peut-être pas sans renouer avec une certaine historiographie positiviste vis-à-vis de laquelle on voudrait pourtant prendre ses distances. Mais cette contestation n'entame pas l'intérêt des pistes ici relevées.

D'autres volumes dans la même série se proposent de pratiquer une opération analogue à l'endroit des autres religions.

H. D.

113

FELICE (Philippe de).

L'enchantement des danses et la magie du verbe. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique. Paris, Albin Michel,

1957, 416 p. (Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S.).

Cet ouvrage est le troisième que l'auteur consacre aux « formes inférieures de la mystique ». *Poisons sacrés. Ivresses divines* (Paris, Albin Michel, 1936) traitait des pratiques alimentaires ; celles-ci peuvent provoquer des états « mystiques » par dénutrition (jeûne) ou par intoxication (drogues). *Foules en délire. Extases collectives* (Paris, Albin Michel, 1947) traitait des méthodes qui abolissent la vie consciente individuelle par l'isolement prolongé ou au contraire par les excitations collectives. Le nouveau volet de ce polyptique est composé de deux essais qui ressortissent l'un et l'autre à la « gymnastique mystique » ; le premier porte sur la danse, le second concerne les mouvements de l'appareil vocal.

Une vaste enquête à travers la littérature de langue française, anglaise et allemande dans le domaine de l'ethnographie, de l'histoire des religions et de la théologie conduit l'auteur à inventorier les types de danses mystiques et de langages sacrés (langues spéciales, divinisation du verbe, liturgies, techniques cultuelles, poésie, traditions initiatiques), dans un esprit d'apologie du christianisme. En laissant de côté les parties plus banales ou plus rapides (apologétique ; analyse de notre civilisation), on trouvera dans cette enquête non seulement des matériaux, mais des vues très suggestives sur la religion populaire, bien que les phénomènes étudiés ne soient guère mis en rapport avec les sociétés globales dans lesquelles ils se produisent. C'est seulement en direction de la psycho-physiologie que l'auteur dépasse la description ethnographique ; encore manque-t-il, dans ces diverses disciplines, d'une théorie tenant compte de l'état actuel de la recherche fondamentale. Le mérite reste cependant considérable d'avoir envisagé systématiquement les formes dites « inférieures » — mais, en fait, statistiquement dominantes — des diverses religions, y compris les grandes confessions.

J. M.

114 FLINT (Charles Wesley).

Charles Wesley and his colleagues. (Charles Wesley et ses collègues). Washington, Public Affairs Press, 1957, 224 p.

Biographie, et par l'abondance volontaire des citations, quasi-autobiographie du frère de John Wesley, le fondateur du Méthodisme. Ce qui ne pouvait se faire sans retentir sur notre connaissance des collègues de Charles Wesley, et particulièrement son frère John, et leur collaborateur J. Whitefield. L'auteur

recommande lui-même spécialement les deux chapitres, consacrés l'un aux relations féminines du trio (« The trio and women »), l'autre aux relations avec l'Eglise établie (« Co-workers and the Church »). Le second chapitre (p. 131 et ss.) sera spécialement utile pour l'étude de la fameuse scission ecclésiastique que fut finalement, à leur corps défendant, le méthodisme des Wesley. Charles y aurait joué en fait un rôle important, bien qu'en déclarations, il prétendit au rebours de son frère, faire passer l'Eglise (établie) avant les méthodistes (p. 139). Un chapitre spécial est consacré à l'auteur des Cantiques — 4.480 publiés, 2.840 demeurés manuscrits — qui firent tant pour la diffusion populaire du méthodisme.

H. D.

115

Foi d'enfant, foi d'adulte. Actes du 2^e Congrès National de l'enseignement religieux, Paris, 24, 25 et 26 avril 1957. Dijon, F. Massebeuf, 1957, 464 p. (Numéro spécial de la Documentation catéchistique).

Comme il se doit, ces *Actes* ont une visée essentiellement doctrinale mais il n'est guère de rapport qui, plus ou moins, ne se dégage d'une expérience réfléchie et d'une large information. Celle-ci prend divers visages : suite de témoignages, conclusions d'enquête, analyses de situations (une zone du Limousin, et plusieurs groupes minoritaires : les industriels forains, les bateliers, les gitans parmi lesquels gagne le Pentecôtisme), mais elle demeure le plus souvent à l'état d'expérience globale, insouciant d'une élaboration et plus encore d'une recherche méthodique. On se prend pourtant à penser que dans ce passage de la foi d'enfant à une foi d'adulte, il y a matière à exploration psycho-sociologique originale et neuve dont ce travail collectif laisse pressentir le besoin.

E. P.

116

FRAUWALLNER (E.).

The Earliest Vinaya and the beginnings of Buddhist Literature. (Le Vinaya primitif et les débuts de la littérature bouddhiste), Rome, Is. M.E.O., 1956, XI + 219 p. (Série orientale Roma VIII).

L'auteur, bien connu pour son *Histoire de la Philosophie indienne*, et pour son étude *On the date of the Buddhist Master of the Law Vasutendhu*, entreprend ici l'examen de la branche de la littérature bouddhiste qui concerne les règles monastiques et canoniques. Une analyse détaillée de l'ouvrage, qui s'adres-

se à des spécialistes, ne serait pas à sa place ici. On peut cependant remarquer que ce travail concerne une matière qui n'a pas encore reçue de la part des sociologues l'intérêt qu'elle mérite. Une analyse sociologique du contenu et du mode de transmission des règles du *Vinaya* apporterait cependant des lumières sur la formation des sectes et le développement fonctionnel de l'Eglise bouddhique ancienne, sujets qui jusqu'ici ont été, par nécessité presque exclusivement étudiés par des philologues.

A. W. M.

117 GIBB (H.A.R.) et BOWEN (Harold).

Islamic Society and the West. (La société islamique et l'Occident). Vol. 1, part. 2. Oxford University Press, 1957, 285 p.

Cet ouvrage, qui constitue la deuxième partie d'une étude sur la pression exercée par le monde occidental sur la civilisation musulmane dans le Proche Orient, complète le précédent volume qui décrivait la notion de gouvernement de l'Islam et la structure sociale de l'empire. On y analyse le système fiscal ottoman ; les qualités d'organisation et de défense de la religion ; l'administration légale et le système d'éducation. On y traite également du statut et de la fonction des mystiques musulmans (Derviches) et des moyens de concilier tous ceux qui, bien que résidant dans l'empire ottoman, n'étaient pas musulmans. Cet ouvrage continue une étude vaste et savante (basée sur de nombreuses sources originales) de la société islamique au cours du XVIII^e siècle.

P. T.

118 GOURON (André).

La réglementation des métiers en Languedoc au moyen âge. Genève, Droz, 1958, 439 p.

Un chapitre de cette thèse de doctorat en droit : « La confrérie professionnelle », p. 337-364, relève de notre domaine.

Dès le début du XII^e siècle, des confréries pieuses et des *caritats* florissaient en Languedoc et à la fin du XII^e siècle, des confréries politiques ; mais les confréries professionnelles n'apparaissent qu'à la fin du XIII^e siècle, plus tard qu'en Provence et dans les Flandres, plus tôt que dans l'Ouest de la France. Leur premier but est le culte collectif, sous l'égide d'un saint patron, la dévotion des fêtes chômées, le soutien des membres appauvris. Confrérie et métier sont indissolublement liés. C'est dans la confrérie que s'exprime la

religion des gens de métier ; c'est par la confrérie que le métier acquiert sa capacité juridique. La confrérie entretient le particularisme religieux et l'esprit de corps. Ses buts élevés ne doivent pas faire illusion sur la terre-à-terre de son action.

G. L. B.

119

GRUENZWEIG (Fritz).

Die evangelische Brüdergemeinde Korntal. Weg, Wesen und Werk. (La vocation, la signification et l'œuvre de la communauté évangélique des Frères de Korntal). Metzingen (Wurtemberg), Verlag Ernst Franz, 1958.

L'histoire de cette communauté protestante du Wurtemberg (Allemagne) qui depuis 140 ans subsiste sur des bases absolument autonomes, constitue un bon exemple de l'esprit communautaire du piétisme souabe. S'inspirant de la communauté des Frères Moraves, 68 familles s'unirent en 1819 pour fonder Korntal, organisme communautaire à la fois politique et religieux, indépendant du statut étatique des églises. La fondation devait se modeler autant que possible sur la communauté chrétienne primitive et des facteurs eschatologiques ont joué aussi un rôle important. La vie de la communauté repose encore aujourd'hui sur trois conceptions fondamentales : l'idée de l'apostolat, le sacerdoce de tous les fidèles et la communauté fraternelle. Son esprit missionnaire et son activité d'avant-garde dans le domaine de l'éducation et de la protection de la jeunesse ont valu à Korntal un rayonnement considérable au-delà de ses étroites frontières géographiques.

Malgré de profondes modifications d'ordre social consécutives à l'industrialisation du milieu environnant et à la coupure qui le sépare des communautés ecclésiastique et politique, Korntal ne montre aucun signe de décadence.

Cet ouvrage non seulement illustre par un exemple frappant les incidences sociales du piétisme, mais encore il nous montre les conditions nécessaires au succès d'une communauté fondée sur la décision personnelle de chacun de ses membres.

F. F.

120

GUILLAUME (Abbé Paul).

Essai sur la vie religieuse dans l'Orléanais de 1600 à 1789. S. I., l'auteur, 1957, 436 p. (2 fascicules polytypés).

L'auteur se défend d'avoir voulu écrire « une histoire du diocèse d'Orléans » ; il a souhaité seulement « faire revivre les personnages qui ont été les acteurs et les témoins de

cette histoire, depuis les évêques jusqu'aux fidèles, en passant par les chanoines, les prêtres de paroisse, les religieux ». Il a parfaitement réussi dans cette tentative car, à l'aide d'une information puisée aux meilleures sources, il anime ses personnages de la vie des textes abondamment cités, soit dans le corps même de l'œuvre, soit dans les notes, ne négligeant pas le détail pittoresque qui fait image et excelle à nous restituer l'atmosphère du temps. Mais, il y a plus. Il fournit une importante contribution à la sociologie religieuse de l'Orléanais au triple point de vue de la crise janséniste du XVIII^e siècle, de la crise morale traversée par le clergé à la même époque et, dans une moindre mesure, de la pratique religieuse sous l'Ancien Régime.

La seconde partie de son étude est, en effet, consacrée à « la crise du Jansénisme au XVIII^e siècle ». De la lecture de ces pages touffues, on peut tirer les conclusions suivantes : le Jansénisme a conquis l'élite du clergé orléanais, tant séculier que régulier, l'élite de la bourgeoisie, de robe surtout, ainsi que le petit peuple. Mais les procédés qu'emploient les évêques pour écraser le Jansénisme les discréditent : les lettres de cachet pleuvent dru comme grêle sur les membres de leur clergé justement réputés les plus vertueux ; les refus de sacrements font aussi partie de leur arsenal et certaines religieuses, les fameuses *Bourniquettes de Saint-Charles*, mourront toutes sans sacrements. Les sympathies populaires allant aux persécutés en tant que tels et parce que, encore une fois, ce sont les meilleurs, les évêques se rendent odieux aux fidèles, sont chansonnés, sinon molestés, au point que de plein gré, ou sous la pression du roi, ils doivent démissionner. La virulence des passions provoque des luttes intestines dans le chapitre cathédral, divisé en Constitutionnels et Appelants qui s'anathématisent réciproquement et multiplient — ainsi d'ailleurs que l'évêque lui-même — les appels comme d'abus au Parlement. Enfin elle soulève les ordres religieux les uns contre les autres.

La paix ne fut rétablie que par l'administration mesurée de deux vicaires capitulaires et la volonté royale.

Le diocèse n'en fut pas beaucoup plus heureux dans la seconde moitié du siècle que caractérisent l'anarchie et la corruption régnant dans le clergé. L'exaspération de la querelle janséniste et l'abus des bénéfices ont favorisé l'insubordination du clergé à tous les échelons, au point qu'une grève du chapitre cathédral est même enregistrée en 1741 (p. 54) et que maintes prescriptions de l'évêque restent lettre morte. L'autorité épiscopale, ou plutôt son

absence, se ressent d'ailleurs de la conduite scandaleuse des deux de Jarente, l'oncle et le neveu. Dans cette voie, plus aisément que dans l'affaire du Jansénisme, de nombreux chanoines leur emboîtent le pas, si bien qu'un chrétien pratiquant d'Orléans, Jean-François Rozier, écrit en 1783 : « Les calotins en feront tant que les peuples ouvriront les yeux sur leurs désordres » (p. 426). Dans le même temps sévissent, ici comme ailleurs, le dépeuplement des monastères et la lutte des curés à portion congrue contre les gros décimateurs.

Enfin, dans la première partie de l'ouvrage, spécialement dans le chapitre intitulé : « Le clergé de la campagne et de la ville » (p. 63-82), on peut glaner une série de renseignements sur la pratique religieuse : première communion tardive, 14 ou 15 ans (p. 66) ; communions rares : les bons chrétiens ne communient qu'aux grandes fêtes (p. 67). Si l'assistance à la messe dominicale et les Pâques sont contrôlées, toute indication numérique permettant d'apprécier l'efficacité de ce contrôle fait défaut. Nous apprenons seulement que, d'après un rapport archidiaconal portant sur la Sologne, « en 1667, sur 41 paroisses, la moyenne était de 4,3 communicants par feu ; les mêmes paroisses donnent en 1702 la moyenne de 3,9 ; en 1681, pour 18 paroisses recensées, la moyenne était de 3,2 ; en 1702, pour 48 paroisses, de 3,3 » (p. 67). Doit-on conclure à une légère baisse de la pratique pascalle à la fin du XVII^e siècle ou à un phénomène de dépopulation ? S'agissant de cette époque, la deuxième hypothèse semble la plus plausible.

Les Synodes et les ordonnances épiscopales du premier quart du XVIII^e siècle ne nous donnent pas une très haute idée de la valeur du clergé rural : « négligence de la plupart des curés à faire le catéchisme » ; « beaucoup de prêtres des campagnes, faute d'une instruction suffisante ne prêchent pas » (p. 67) ; un certain nombre d'entre eux traitent avec violence leurs paroissiens et les dénoncent nommément en chaire ; il n'est pas rare qu'ils soient condamnés à un séjour prolongé au séminaire pour s'être enivrés habituellement ou pour leur mauvaise conduite (p. 69) ; le port de la soutane (p. 73) et la résidence sont trop souvent négligés (p. 78).

En somme, cet « essai » que l'abbé Guillaume qualifie modestement de « provisoire » et qu'il destine « aux savants, aux érudits, spécialistes de l'histoire locale » (p. A), atteint pleinement son but : il les met en appétit et les incite à étudier les répercussions profondes des drames que vécut l'Eglise d'Orléans au XVIII^e siècle.

C. M.

121

GURVITCH (Georges), éd.

Traité de sociologie. T. I. Introduction. Sociologie générale. Morphologie sociale. Sociologie économique. Sociologie industrielle. Paris, Presses Universitaires de France, 1958, VII-514 p. (Bibliothèque de sociologie contemporaine).

La sociologie des religions trouvera sa place dans le t. II (en préparation) de ce traité dû à une équipe de spécialistes dont la collaboration a été réalisée sous la direction de Georges Gurvitch. Toutefois, ce premier volume intéresse notre discipline à plus d'un titre.

L'attention portée par nos *Archives* aux problèmes de la théorie, de la sociologie générale, de la méthodologie et de l'élargissement de l'objet de la science de la religion trouve ici une abondante matière. On connaît la richesse des éléments proposés par Georges Gurvitch dans le domaine de la définition, de l'histoire et de la problématique générale de la sociologie — secteurs où les fondateurs et classiques ont placé maintes fois la religion au centre de leurs réflexions. On devine également ce qu'il peut y avoir de stimulant, par exemple, dans les chapitres rédigés sur « sociologie et psychologie » par Fernand Braudel, sur « sociologie, ethnologie et ethnographie » par Georges Balandier et sur « les problèmes de la statistique » par G.-Th. Guilbaud.

Les sections suivantes, d'une spécialisation croissante (morphologie sociale, sociologie économique, sociologie industrielle), respectent scrupuleusement la division du travail qui réserve le domaine religieux à la section que Gabriel Le Bras doit orchestrer pour le t. II. Cependant, là encore, ceux qui, avec des formations variées — historiens, théologiens, pasteurs, exégètes, etc. — se « lancent » dans la sociologie des religions, trouveront dans ce traité une bonne information sur l'état actuel de la sociologie et sur les exigences de cette science.

J. M.

122

HOLTER (A.).

Moralundervisning og politikk. Kampen om moralundervisningen i fransk folkeskole, 1879-1886. (Instruction morale et politique. L'école laïque française et les luttes sur l'instruction morale : 1879-1886). Oslo, Forlaget Land og Kirke, 1956, 420 p. (résumé en français).

La laïcisation de l'enseignement en France n'a guère été étudiée comme un épisode de la lutte entre l'Eglise et la République. Voici enfin un auteur — norvégien — qui

dépasse l'histoire événementielle (voir *Arch.*, V, n° 90), tout en s'appuyant sur une abondante documentation de première main, et d'emblée adopte un point de vue sociologique. Il considère l'instruction morale comme un instrument idéologique dans la lutte politique de la bourgeoisie libérale au pouvoir contre ses adversaires de droite et de gauche : de là, une impuissance à se fonder dans l'universel, d'insolubles contradictions pédagogiques et les équivoques mêmes du concept de neutralité. Opposé au spirituel religieux, le spirituel laïque ne pouvait apparaître à beaucoup que comme une première étape dans la voie de l'émancipation et une simple sécularisation du frein social que constituait la religion. La bourgeoisie avait conçu l'instituteur comme un apôtre dont la raison et la conscience étaient celles d'un fonctionnaire loyal. Elle se rendit vite compte de la difficulté à édifier une pensée officielle qui fût aussi une pensée libre ; elle n'eut pas l'idée que la grande question de la liberté de conscience pouvait se poser à l'égard de la République tout autant que des Eglises. Ainsi, la politique scolaire a-t-elle fait ressortir tout ce que la thèse d'une division de la France en deux camps avait d'artificiel et de précaire, mais aussi combien la rupture, d'ailleurs aisément justifiable, avec la morale religieuse « s'accorde peu avec le manque persistant d'une alternative constructive de validité générale ».

Le résumé français, les notes (avec de nombreuses citations en français) et la bibliographie, exclusivement française, occupent, en caractères serrés, plus du tiers des pages du volume.

E. P.

123

HOUTART (F.).

Aspects sociologiques du catholicisme américain. Paris, Ed. Ouvrières — Economie et Humanisme, 1957, 340 p. (Préface du P. Fichter, s.j.).

Comme l'indique le P. Fichter dans sa préface, il n'était pas mauvais qu'un Européen vint appliquer ses méthodes statistiques au catholicisme américain. On peut sans doute dire davantage : venant de l'extérieur, F.H. pouvait porter son attention sur des choses qui avaient échappé aux autres auteurs qui ont traité récemment du catholicisme américain.

C'est en particulier la réflexion que suggère la première partie de l'ouvrage sur le catholicisme américain en général, servant d'introduction à l'enquête sur les paroisses de Chicago. Si les estimations statistiques recou-

pent, dans l'ensemble, avec plus de nuances et de prudence, celles que faisait ici-même le P. Jammes (*Arch.*, 3, pp. 97-120), la discussion sur l'intégration du catholicisme dans la vie américaine donne à l'auteur l'occasion de prendre du recul par rapport à la satisfaction de certains auteurs américains. Avec W. Herberg (cf. *Arch.*, 1, n° 196), il souligne l'aspect profondément ambigu de cette intégration. Faits plus graves encore, certaines lacunes : 57 prêtres de couleur seulement aux Etats-Unis. L'ouvrage n'est pourtant pas un réquisitoire : le catholicisme américain a des racines populaires vigoureuses, quoique la « capillarité » de la société ait amené le catholicisme au niveau des classes moyennes sans toujours conserver ses positions dans le prolétariat. Enfin, le catholicisme américain est essentiellement urbain, ce qui a amené l'auteur à prendre comme exemple la ville même qui a servi de berceau à l'écologie, Chicago.

La structure paroissiale de cette ville est en effet typique du catholicisme américain : elle est conditionnée par l'histoire de l'immigration et caractérisée par la multiplicité des paroisses nationales. Celles-ci sont au nombre de 140, contre 144 paroisses territoriales. Par l'étude écologique, F.H. montre que l'évolution des structures paroissiales n'a pas suivi celle de la population. La nationalité de certaines paroisses lors des migrations internes a été cause de la déparoissialisation des catholiques d'autres origines nationales. Un effort d'adaptation s'est fait heureusement, mais c'est le principe même de la structure par nationalité qui, pour avoir rempli dans le passé un rôle de contrôle social incontestable, la plupart du temps ne correspond plus aux caractéristiques des générations actuelles. Deux « paroisses noires » en revanche, correspondant à des localisations raciales, font face à une réalité incontestable et sont du type « missionnaire ».

L'étude des paroisses territoriales est faite en fonction des aires de développement, dans la ligne de l'étude célèbre de Park et Burgess (*The City*, Chicago, 1925). Mais le réseau des paroisses nationales a des incidences locales de complémentarité ou de concurrence. L'auteur note, avec une certaine stupéfaction, qu'avant son arrivée aucune carte générale des paroisses de Chicago n'existait, moins encore une analyse de leurs aires de rayonnement.

Après une étude minutieuse de la population de chaque paroisse, du clergé et aussi des « convertis », F.H. prend une paroisse « assimilé » pour exemple et y étudie la pratique

religieuse. Il trouve en particulier que si le taux de pratique paraît supérieur aux taux européens (mais le quotient est celui des *inscrits*, ce qui change bien des choses), le rapport homme-femme est sensiblement le même que celui des villes du vieux continent. Importante différence aussi entre l'assistance à la fête de Noël et celle d'un dimanche ordinaire.

En bref, cette très remarquable étude, tout en rendant justice au dynamisme du catholicisme américain, sera précieuse par les précisions qu'elle donne. Ainsi se trouve quelque peu ébranlé le mythe d'un catholicisme modèle qu'une vision trop rapide, historique ou statistique, pourrait contribuer à alimenter.

F. A. I.

124

Israël. Numéro spécial de *Lumière et Vie*, VII, 37, mai 1958, 152 p.

Ensemble de huit contributions réunies à l'occasion du dixième anniversaire de l'Etat d'Israël, dans la perspective d'un dialogue judéo-chrétien qui serait de nature à prolonger le dialogue œcuménique. Déterminé et peut-être limité parfois par une interprétation théologique prématurée : telle la tendance à transformer le « problème juif » en « mystère d'Israël ». Mais cette réserve — toute relative d'ailleurs — n'atteint pas plusieurs contributions utiles. Un panorama du judaïsme contemporain (E. Touati, p. 7-29), avec quelques chiffres volontairement approximatifs ; une évocation de la Torah au niveau de la vie quotidienne (E. Gugenheim, p. 41 à 48), etc. Une étude sur « le Messie d'Israël » (A. Chouaraqui, p. 49 à 70) manifeste la fragilité d'une attribution exclusive au christianisme d'un messianisme souffrant, puisque celui-ci se trouve également dans la tradition rabbinique. J. Demann résume les rapports « juifs et chrétiens à travers les siècles », dans une note avertie : son irénisme arrondit peut-être exagérément le caractère conflictuel, de part et d'autre, desdits rapports ; J. Isaac abondamment cité ici avait parlé carrément d'un antisémitisme chrétien, et le ressentiment contre le christianisme historique affleure partout dans l'œuvre par exemple d'un Ben Gourion, dont on nierait difficilement le caractère représentatif. C'est ce qui d'ailleurs rend particulièrement bienvenue ici la note consacrée par J. Stiassny « au dialogue entre Juifs et Chrétiens en Israël » (p. 118-130) : la position la plus avancée dans le dialogue, celle de P. Werblowsky (publiée en version originale par le *Hibbert Journal*, avril 1958, 273-82), de

même que la plus réticente, celle de M. Shragai, lui inspirent des analyses et réflexions qui sont parmi les plus pénétrantes de ce recueil.

H. D.

125

IZARNY (R. d').

L'Eglise et la ville, sociologie et pastorale des grandes villes. Paris, Diffusion Desclée de Brouwer, 1958, 80 p. (Préface du R. P. Motte. Extrait de *Paroisse et Mission*, n^{os} 5 et 7).

Depuis quelque temps, les études se sont multipliées sur la question de l'implantation urbaine et l'Eglise catholique. Contrairement à celle de J. Chelini (cf. supra n^o 102), celle-ci cherche à englober tous les aspects du problème et consacre un de ses chapitres aux attitudes des différentes classes. De plus, dans l'esprit de la publication où elle prend place, elle débouche dans des préoccupations pastorales de type tantôt classique, tantôt « missionnaire ».

Ce sont ces préoccupations qui animent l'ensemble de l'étude et l'auteur leur subordonne l'aspect sociologique. Aussi ne doit-on pas s'attendre à y trouver des faits nouveaux ou des synthèses originales. Avec ses dimensions réduites, cette brochure constitue un aide-mémoire des principales directions de recherches de sociologie religieuse urbaine. Son style incisif la rend facile à lire. On regrettera toutefois le manque de nuance et la rapidité de certains jugements confinant à l'erreur.

F. A. I.

126

JURJI (E.J.).

Middle East. Its religion and culture. (Le Moyen Orient. Sa religion et sa culture). Philadelphie, The Westminster Press, 1956, 160 p.

Ce bilan et raccourci religieux du Moyen Orient présente successivement la tradition religieuse et le type culturel de l'Islam, les Eglises orientales et leurs origines, les quatre traditions chrétiennes (autochtone, orthodoxe, catholique, réformée), le judaïsme enfin. Ce sont des essais sans prétention démographique ou sociographique dont l'intérêt va plutôt aux incidences politiques de cette distribution des idéologies religieuses.

H. D.

127

KLAPP (O.E.).

Ritual and Cult, a sociological Interpretation. (Rite et Culte, interprétation sociologi-

que). Washington, Annals of American Sociology, Public Affairs Press, 1956, 40 p.

Ce cahier peut sans doute s'inscrire au sein du mouvement de redécouverte durkheimienne que connaît la sociologie américaine récente. Mettre en évidence le rite et le culte dans leur fonction sociale peut sembler à nos yeux enfoncer des portes ouvertes. Ce qui est intéressant c'est de voir un esprit essentiellement rationaliste, utilitariste et libéral, refaire cette découverte, montrer que les conduites rituelles ne sont pas simplement prérationnelles, mais s'exercent dans un registre différent. Retenons une analyse claire des caractères principaux du rite qui est émotionnel, régulier, répétitif, symbolique et dramatique (requérant une *action* participatrice, une prise de rôle). Mais ceci dit, la volonté de justification du rite et l'inspiration fonctionnaliste réduisent finalement celui-ci à son but : alimenter un *consensus* émotionnel, ce qui méconnaît finalement l'intentionnalité interne et laisse l'observateur à la surface des choses.

F. A. I.

128

KLARK (Walter Houston).

The Psychology of Religion. An Introduction to religious Experience and Behavior. (La psychologie de la religion. Introduction à l'expérience et au comportement religieux). New York, MacMillan Cy, 1958, 485 p.

La sociologie a noué de fécondes relations avec l'histoire, voire même avec la phénoménologie. S'il en était besoin, ce livre d'un disciple d'Allport suffirait à montrer qu'elle en est encore trop souvent à les chercher avec la psychologie. L'auteur consacre bien un chapitre aux « facteurs sociaux dans la religion » : classes sociales, réalités économiques, nationalisme, institutions ecclésiastiques, conformisme individuel, ils apparaissent surtout comme des *obstacles* à l'exigence religieuse, comme le particulier concret opposé à l'universel idéal. Ce procédé de fragmentation, qui prend les choses *in sensu diviso* et non *in sensu composito*, répond bien au titre général du livre, et il explique que, pour Klark, la sociologie en reste « à la surface de l'observation » (p. 43). On ne peut, dans une telle perspective, que le concéder : reste à savoir si cette psychologie de l'intériorité n'est pas tout aussi artificielle. De même s'il est opportun de rappeler que les méthodes sont de purs instruments et que leur possession n'en garantit pas l'usage, en revanche on est en pleine ambiguïté épistémologique quand l'auteur déclare « im-

possible l'étude purement scientifique de la religion », la science étant définie comme l'étude désintéressée des phénomènes. Si une collaboration s'avère indispensable entre nos diverses disciplines, c'est précisément que pour aucune d'entre elles le point de départ ne peut être un religieux *pur*, c'est-à-dire défini à priori (et combien diversement), mais la totalité au sein de laquelle se manifeste la multiplicité des expériences et des comportements religieux en vue d'en dégager les niveaux, les structures, les fonctions.

L'ouvrage comprend trois parties : après une introduction méthodologique, une étude des âges religieux de l'individu et une sélection de quelques aspects de la vie religieuse. Le problème de la santé mentale, fréquemment abordé aux Etats-Unis, y est en bonne place. Une annexe pédagogique le termine (indications bibliographiques, sujets de discussion, thèmes de recherche).

E. P.

129

KORN (Dietrich).

Das Thema des Jüngsten Tages in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts. (Le thème du dernier jour dans la littérature allemande du 17^e siècle). Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1957.

A travers une analyse approfondie des hymnes sacrés de l'Eglise catholique et de l'Eglise évangélique, ainsi que de la littérature allemande dans son ensemble, l'auteur essaie de montrer les mutations de la conscience eschatologique au cours du 17^e siècle. Dans la littérature luthérienne ayant trait au dernier jour, les thèmes de la résurrection et du renouveau s'effacent devant le thème du jugement proprement dit, accusant ainsi l'individualisation des représentations eschatologiques : « Au 17^e siècle l'homme devint le centre des préoccupations, à la place de l'ensemble de la création » (p. 21). Dans la littérature catholique les thèmes bibliques sont traités d'une façon objective. Même le chiliasme, particulièrement vivace dans le piétisme, ne put arrêter le processus de « déseschatologisation », processus d'ailleurs basé pour une large part sur la formation de représentations déistes.

L'intérêt de cet ouvrage réside surtout dans la documentation recueillie avec beaucoup de soin. L'analyse présente des lacunes, dues en partie au fait qu'elle ne tient pas assez compte de la réalité sociale ni de la conjoncture idéologique. Enfin on est surpris de la référence à certains racismes (p. 90).

F. F.

130

Ksiazka katolicka w Polsce. Spis bibliograficzny wydawnictw katolickich za rok 1956. (Le livre catholique en Pologne. Liste bibliographique des éditions catholiques pour l'année 1956). — [Varsovie], Ars Christiana, 1957, 48 p.

La maison d'édition « Ars Christiana », que dirige le député Frankowski continue la bibliographie qu'elle fait paraître depuis 1956. Quelques 209 titres d'œuvres anciennes et nouvelles ainsi que de traductions sont groupés par ordre alphabétique dans des divisions méthodiques. Une table les énumère : Ecriture Sainte, Histoire Sainte, Œuvres des Pères de l'Eglise. Philosophie... Histoire de l'Eglise... Prières... Cette liste bibliographique comprend parfois, sans que la raison en soit apparente, quelques notices critiques. Elle suit le « *Przewodnik bibliograficzny* » (Guide bibliographique) dressé par l'Institut de bibliographie de la Bibliothèque Nationale de Varsovie et repose donc sur le dépôt légal. Aucun article de revue n'est signalé.

C. L.

131

LECLERCQ (Dom Jean).

L'amour des lettres et le désir de Dieu. (Initiation aux auteurs monastiques du moyen-âge). Paris, Editions du Cerf, 1957, 269 p.

Ses études précédentes et la connaissance intime qu'il possède du milieu monastique qualifiaient particulièrement Dom Leclercq pour écrire ce livre neuf et riche de pensée autant que de détails. Sous une forme volontairement didactique, il s'est efforcé de dégager les caractères propres de la culture monastique médiévale. C'est-à-dire, d'étudier la formation, les sources et les résultats de la culture d'un groupe humain particulier, isolé volontairement du monde extérieur (du moins en partie), possédant ses règles strictes d'ascèse et pratiquant une spiritualité plus développée que toute autre société contemporaine.

La formation d'une culture monastique se révèle liée, étroitement, avec celle d'une langue particulière. Pour exprimer les concepts spirituels qui la dirigent, il faut un outil : le latin devient ainsi la langue du milieu de vie des moines médiévaux, de leur expérience spirituelle comme il était, déjà, la langue de leur religion. Ainsi, tout, dans cette culture, tend à devenir littéraire, soumis à l'art d'écrire. Mais par là, cette culture monastique, que ses traditions propres tournent déjà vers l'antiquité chrétienne, devient aussi tributaire de

l'antiquité classique. L'A. montre bien le rôle qu'a pu jouer l'élaboration d'une culture propre à ce milieu dans ce qu'on est convenu d'appeler « la renaissance carolingienne ».

Mais, parce qu'elle possède des fondements religieux, cette culture monastique est *toujours intéressée*. L'étude des Pères de l'Eglise, les emprunts aux auteurs païens mêmes, n'ont d'autre but que la formation spirituelle des individus. L'influence de la spiritualité sur la culture apparaît, manifestement, dans le domaine de la production historique. Malgré le caractère scientifique très net des annalistes, la conception de l'histoire, chez ces auteurs monastiques, est étroitement liée à une « théologie de l'histoire ». L'histoire profane et particulière s'inscrit toujours au plan d'une histoire du salut des hommes : les événements politiques, économiques qui tissent la vie quotidienne des abbayes sont évoqués, presque toujours en fonction des vertus chrétiennes, qu'ils nécessitent pour les affronter ou les supporter.

Enfin, cette culture homogène, malgré les variations dans le temps (du V^e au XII^e s.) et l'espace (de l'Irlande à la Germanie), reste fondée, dans son expression spirituelle, sur une *expérience* de vie. L'A. souligne fortement qu'il ne peut être question de littérature spirituelle sans une expérience de la vie spirituelle : « c'est l'expérience qui suscite la littérature et non l'inverse » (p. 246). Et de citer, comme exemple majeur, Saint Bernard.

Tel apparaît, schématisé à l'extrême, ce livre remarquable. La sûreté et la précision de l'information, l'abondance des textes cités — dont certains peu connus, voire inédits — en font un ouvrage indispensable à tout médiéviste, historien de la spiritualité. On regrettera seulement que l'A. n'ait pas cru devoir insister plus sur les aspects matériels et concrets qui ont permis l'édification de cette culture : transmission de manuscrits, conditions économiques et sociales, etc... Par là, il aurait donné un modèle de ce que peut être une étude de sociologie religieuse, conduite avec le souci, qui reste constamment le sien, de comprendre un milieu par l'intérieur, et de ne pas se contenter d'en cerner les contours avec une plus ou moins grande apparence d'exactitude.

M. M.

132 LE DOUAREC (F.).

Le Concordat dans un diocèse de l'Ouest. Monseigneur Caffarelli et le Préfet Boullé. Paris, Alsatia, 1957, 182 p.

Ce récit retrace l'histoire de la pacification

opérée par le Concordat dans le nouveau diocèse de Saint-Brieuc qui venait d'être créé. On y trouve d'une part les efforts de l'évêque pour liquider l'Eglise constitutionnelle et réconcilier prêtres réfractaires revenus d'exil et prêtres assermentés, d'autre part les tensions qui naquirent entre pouvoirs religieux et civil, l'un s'appuyant sur le Concordat, l'autre sur les Articles organiques et qui ressuscitèrent par bien des points les querelles du gallicanisme et de l'ultramontanisme. Cette page d'histoire du diocèse de Saint-Brieuc restitue en réalité l'atmosphère de tous les diocèses de France au lendemain de la proclamation du Concordat entre Pie VII et Bonaparte.

M. V.

133

LEIRIS (Michel).

La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar. Paris, Plon, 1958, 105 p. (L'homme, Cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique, nouvelle série, n° 1).

Ayant procédé lui-même à une enquête directe sur le culte des *zâr* en Ethiopie (les *zâr* sont des génies dont le panthéon syncrétique emprunte de nombreux éléments au catholicisme), l'auteur fait un rapprochement systématique entre la part de sincérité et l'élément artificiel dans les possessions à but thérapeutiques qui forment l'essentiel de ce culte. Ce rapprochement, déjà signalé par Jean Filliozat à propos des chamans sibériens (*Magie et médecine*, Paris, P.U.F., 1944, p. 79-80), est poussé ici d'une façon très suggestive en direction du théâtre proprement dit, avec ses aspects esthétiques, le problème du personnage et de l'acteur, etc. L'évolution vers le théâtre est liée à l'urbanisation et à l'organisation de confréries spécialisées, de sorte qu'on aboutit dans une certaine mesure à « l'art pour l'art ».

Les problèmes soulevés ici se relient, en Occident, à la question de la possession et de la sorcellerie, mais aussi aux analyses des fonctions psychologiques et sociales du théâtre, thèmes que l'auteur formule sans avoir la place de les développer dans cette monographie dense, précise et stimulante.

J. M.

134

La Magie. Paris, H. Roudil, 1957, 265 p. (Numéro spécial de *La Tour Saint-Jacques*, 11-12, nov.-déc. 1957).

Ce recueil comprend 21 articles très variés saisissant la magie soit dans des monographies

(Australie centrale, Afrique Noire, Egypte ancienne, bouddhisme, judaïsme, gnosticisme de Khénoboskion, catholicisme du XII^e siècle, systèmes de John Dee, d'Aleister Crowley, du peintre Edgar Ende, du livre chinois des *Mutations*, thème du rajeunissement et de l'immortalité), soit dans ses rapports avec des phénomènes voisins (métaphysique existentialiste, technique, alchimie, sorcellerie, mythe), soit dans des efforts d'explication (par la psychanalyse, par la lutte économique).

A côté des textes philosophiques, psychologiques, philologiques ou ethnographiques, signalons l'article de Jean Palou « Magie, misère et sorcellerie » (p. 188-192), qui résume sa théorie de la sorcellerie comme produit de la misère paysanne médiévale (théorie développée par ailleurs : voir *Arch.*, V, n° 149) et l'article d'Erich Unger, « Magie, sorcellerie et mythe » (p. 193-196), qui oppose le caractère fragmentaire de la sorcellerie au système de la nature développée par la « religion magique de l'ère mythique ».

J. M.

135

MARTEAUX (Jacques).

L'Eglise de France devant la Révolution marxiste. I. *Les voies insondables* (1936-1944). Paris, La Table Ronde, 1958, 662 p.

Voici un livre non de polémique mais de parti, en ce sens que l'histoire y est examinée à la lumière d'une doctrine assurée de ses principes, d'une tradition qui se veut *intégralement catholique*. Une copieuse introduction de 230 pages nous en fournit les éléments préjudiciels décrivant cette « longue veillée d'armes avant que s'ouvre l'ère des combats à mort entre les tenants de deux civilisations », au cours de laquelle s'effectuent la montée du *libéralisme* et la division des catholiques français en deux camps : ceux qui ne pensent qu'à transiger avec lui, ceux qui refusent de céder à ses sortilèges. La suite du volume, en plus de 400 pages, nous conduit du Front populaire à la Libération ; un second doit nous mener jusqu'en 1956.

C'est avec intérêt qu'on aborde une entreprise moins soucieuse d'imposer une lecture particulière des faits que de référer des comportements et des tendances au système commun dont se réclament l'auteur et ses adversaires. L'essentiel ici n'est pas d'apprécier une stratégie en fonction des succès qu'elle revendique à son actif ou des échecs qu'on peut lui imputer, selon des critères plus ou moins solides et précis, mais plus radicalement, en mesurant sa divergence et les conséquences qui s'ensuivent par rapport à l'enseignement

des papes. L'effort pour dépasser l'empirisme habituel en ce genre de controverses était louable ; et pourtant, en dehors même de toute discussion sur le fond, on doit constater qu'il n'aboutit pas. L'ouvrage est une mise en garde documentée contre certaines tendances jugées néfastes ; faute d'une méthode assurée, il n'est ni l'étude historique ni l'analyse sociologique de ces tendances qui vont du catholicisme libéral au catholicisme de gauche.

La documentation provient de deux sources : de longues citations puisées dans quelques ouvrages pilotes choisis pour leur signification idéologique plus que pour leur autorité scientifique ; des extraits de presse qui témoignent de lectures abondantes et méritoires. Telle quelle, l'anthologie peut être précieuse, mais ce n'est qu'une anthologie, dont le champ est finalement assez réduit. Il en faut *plus* pour écrire une histoire : bien d'autres pièces pouvaient être versées au dossier de l'accusation, mais surtout l'on s'étonne que tant de personnages, d'initiatives et de groupements aient échappé à l'enquête ou n'aient qu'une place occasionnelle, spécialement dans la seconde partie (1940-1944), où l'auteur semble plus au fait de la politique vichyssoise que du catholicisme clandestin. Et c'est *autrement* qu'il eût fallu s'y prendre pour faire une sociologie : il existe aujourd'hui des méthodes précises d'analyse de contenu qui eussent permis de structurer et de pondérer ces brochettes de textes, et par suite de préférer un traitement différentiel à une procédure d'amalgame.

Cette façon de poser des étiquettes rouges sur les flacons au lieu de les déboucher a une autre conséquence : aucun des importants problèmes théoriques soulevés par l'introduction n'est abordé dans la suite du livre. L'auteur n'a aucun mal à montrer les flottements de pensée des hommes, parfois haut placés, dont il juge sévèrement l'action ; en revanche on garde l'impression que lui-même n'est pas toujours libre de tout embarras devant les différences qui s'observent d'un pape à l'autre et dont il eût fallu commencer par mesurer l'importance avec précision.

E. P.

136

MATHEW (D.), EVANS (I.). et al.

Catholicisme anglais. Paris, Ed. du Cerf, 1958, 455 p. (Coll. Rencontres, 53).

Ce symposium donne une rapide mais bonne vue d'ensemble de la situation telle qu'elle est vécue et perçue par les catholiques britanniques eux-mêmes. Les divergences d'opinion entre les personnalités qui ont contribué à la réalisation de ce travail ne sont qu'une prouver

de leur souci de lucidité et de la complexité d'un catholicisme très différent du nôtre. C'est pourquoi nous ne saurions trop insister sur l'importance et l'excellence des chapitres et des rappels historiques qui montrent bien la position de ce groupe minoritaire, à peine toléré il y a un siècle, en plein essor actuellement, mais, par certains aspects, encore très dépendant de son passé.

Ainsi s'explique une grande partie des problèmes qui se posent actuellement à une Eglise composée, jusqu'à une époque assez récente, d'anglais en petit nombre, généralement d'un niveau social assez élevé, et d'une très forte proportion d'irlandais de milieu ouvrier, qui a exercé une grande influence, particulièrement sur les formes de la pratique religieuse. Elle ne pénètre guère dans les couches moyennes et chez les intellectuels que depuis quelques dizaines d'années. Le clergé, en majorité irlandais, habitué au respect et à l'autorité, s'est surtout préoccupé jusqu'ici de préserver ses ouailles de tous risques et même de contacts avec l'extérieur, d'où le peu d'influence catholique dans le mouvement ouvrier anglais ou dans le domaine politique en général. La nécessité, pour les prêtres, de répondre aux tâches pastorales les plus urgentes explique en partie leur peu d'intérêt pour les recherches théologiques, exégétiques ou liturgiques, par exemple. Seuls sont nombreux les ouvrages historiques.

Cette situation pose à la hiérarchie anglaise le grave problème de la formation du clergé. D'autant plus, que les laïcs de plus en plus nombreux sont instruits dans les universités, voyagent, lisent les livres français ou allemands, écrivent même, mais sans trouver de soutien auprès de la majorité des prêtres séculiers formés dans des séminaires situés à l'écart des grandes villes, ou à Rome au Beda College. Les prêtres venus de l'anglicanisme ont reçu une formation différente, mais peu occupent un poste important et aucun n'est membre de l'épiscopat. Ce sont plutôt les prêtres appartenant à divers ordres réguliers qui tentent et de contribuer aux recherches intellectuelles et de donner aux laïcs une formation théologique correspondant à leur formation profane.

Ce fonds commun de l'ouvrage ne supprime pas toutes les divergences. Nous n'en noterons que deux. Tout d'abord, les multiples données statistiques ne concordent pas toujours et ne sont pas toujours solidement établies. On doit le déplorer dans un ouvrage destiné à un public français, ignorant des controverses dont ces évaluations sont l'objet. En second lieu, de sérieux désaccords portent sur la classe ouvrière et sa place actuelle dans le catholi-

cisme anglais. Certains croient que « l'Eglise n'a pas perdu la classe ouvrière » et se demandent même s'il y a vraiment un problème ouvrier. D'autres pensent au contraire que les « défaillances » sont très nombreuses : dans certaines paroisses, les pertes atteignent jusqu'à 75% des enfants qui quittent l'école, même si quelques-uns doivent conserver par la suite une pratique saisonnière.

Du moins cet inventaire ne néglige-t-il aucun des domaines où se manifeste la vitalité présente de cette minorité aussi agissante qu'hétérogène.

R. G.

137

MATTEZ (M.T.).

Quelques aspects du contexte sociologique de la vocation religieuse. Louvain, Université catholique, 1955, 157 p., 9 cartes.

L'enquête, réalisée en vue d'un mémoire de licence, a son centre dans le Hainaut belge, diocèse de Tournai ; elle a porté sur 4.000 réponses de religieuses (85% des questionnaires envoyés) relevant de 455 maisons groupées en 111 instituts. Au traitement mécanique, l'auteur a préféré un dépouillement manuel qui lui a donné toute la familiarité voulue avec son sujet. De nombreux tableaux chiffrés résument les corrélations recherchées avec une stricte méthode. Les conclusions sont tirées en deux temps. De l'étude du conditionnement social (géographique, culturel, démographique) et religieux (climat familial, contacts extra-familiaux) de la vocation, l'auteur retient que, dans son ensemble, le groupe social constitué par les religieuses exprime assez fidèlement le contexte dont il est issu, mais c'est sur le plan familial que se réalise l'essentiel du conditionnement religieux. Or, la connaissance du contexte permet de prévoir une baisse de la courbe des vocations dans les années à venir, qu'on peut donc dire sociologiquement normal.

L'étude est irréprochable, et pourtant elle déçoit : faute, semble-t-il, d'une distinction clairement perçue entre une sociologie de la vocation, qui ne cesse d'attirer l'auteur, et une sociologie du recrutement, à laquelle finalement il en reste. En outre la distinction entre conditionnement social et conditionnement religieux appelle, telle qu'elle est formulée et appliquée, bien des réserves.

E. P.

138

MENSCHING (Gustav).

Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker. (Le miracle dans la foi et la

superstition des peuples). Leyde, E.J. Brill, 1957, 125 p.

Reprenant les distinctions utilisées dans ses ouvrages précédents (notamment : *Volksreligion und Weltreligion*, 1938 ; *Soziologie der Religion*, 1947, tr. fr. sous le titre *Sociologie religieuse*, Paris, Payot, 1951), l'auteur analyse l'apparition du miracle dans les divers types de religion ; puis il brosse une phénoménologie et une typologie du miracle ; enfin, il confronte les notions du miracle dans différentes théologies et théories de la religion. L'enquête historique reste surtout philologique ; les 18 p. consacrées à la religion populaire et aux superstitions sont bien rapides et la littérature de langue française n'y est pratiquement pas utilisée, sauf à propos des « saints successeurs des dieux ». Pourtant, l'auteur montre bien comment le miracle, admis par la théologie savante, nourrit dans le « Volksglaube » la survivance de croyances et de pratiques ressortissant aux formes primitives des religions de groupes ethniques. Dans l'ensemble, cet ouvrage apporte une intéressante contribution à la sociologie de la religion et devrait contribuer à provoquer des enquêtes sur le terrain, notamment en France où la religion populaire a déjà été largement étudiée par des folkloristes, des ethnologues et des historiens.

J. M.

139

METRAUX (A.).

Haïti. La Terre, les Hommes et les Dieux. Neufchâtel, La Baconnière, 1957, 110 p.

Détaché à Haïti par l'UNESCO pour y créer un équipement d'éducation de base, l'auteur en a rapporté des observations sur le paysan haïtien (98% de la population) dont il a tiré le texte de ce somptueux album. Plus de la moitié (p. 58 et ss.) est consacrée au dieux et à la religion syncrétique du Vaudou, « laboratoire idéal pour qui veut saisir sur le vif les mécanismes psychologiques qui ont produit les religions qui nous sont familières ». Ce sont ces mécanismes dont l'analyse est tentée ici sous une forme volontairement brève et descriptive : « Malgré la couleur de ses adhérents, c'est un paganisme d'occident que nous redécouvrons avec joie ou horreur selon notre tempérament ou notre formation ». L'étude de la transe rituelle (p. 85 et ss.) comme complexe « théâtral » est particulièrement impressionnante.

H. D.

140

MICHEL (Louis).

La religion des anciens Mérida. Aix-en-

Provence, La Pensée Universitaire, 1958, 78 p.

Tentative de reconstitution de la religion traditionnelle des habitants du centre de Madagascar. Pour l'auteur, les Méridas sont issus des Malis, eux-mêmes produit de croisements entre Mongols, Hindous et Aryens migrants. La religion traditionnelle Mérida serait à son tour composée d'éléments provenant des religions de ces divers peuples : animisme vague et compliqué, fétichisme superstitieux, croyance à une survie et à la réincarnation, rites familiaux à sacerdoce paternel.

On peut se demander si les affinités religieuses signalées dans cet ouvrage justifient toutes les conclusions que l'auteur en a tirées.

T. D.

141

MILANI (Don Lorenzo).

Esperienze pastorali. (Expériences pastorales). Florence, Libreria editrice fiorentina, 1958, 474 p.

Inspiré par le souci d'adapter l'apostolat aux besoins des masses ouvrières et paysannes de l'Italie d'aujourd'hui, ce livre lucide et courageux s'ouvre par une étude très poussée de la pratique religieuse dans une grosse paroisse mixte de Toscane, assez voisine de Florence. Les méthodes statistiques les plus précises y contribuent et les résultats sont traduits en tableaux et graphiques très clairs. Don Lorenzo Milani est un pasteur qui s'est livré à de nombreuses enquêtes, tant auprès de confrères que de fidèles ou de non-pratiquants ; qui, surtout, a vécu en plein pâte populaire, au point de s'incorporer si bien à la conscience de ceux qu'il observe qu'il peut, sans les trahir, prêter une voix à ceux qui n'en ont pas, faute de cette « maîtrise de la parole et de la pensée » (p. 122), de « ce minimum de niveau intellectuel et culturel » (p. 51) qu'ils n'ont pas atteint. C'est cette identification par le dedans, en quelque sorte, à ceux dont il parle qui donne à son témoignage une exceptionnelle valeur. Car, l'explication des faits de sociologie religieuse qu'il étudie, il la trouve, non comme le ferait un observateur étranger, mais pour s'être mis lui-même en situation.

Sa riche expérience pastorale le conduit à remettre en question les méthodes d'apostolat traditionnellement pratiquées devant l'effrayante disproportion entre les efforts dépensés et les résultats obtenus. A propos des catéchismes, par exemple, il constate que « le type du garçon moyen, c'est-à-dire celui qui a six ans d'école communale..., a un patrimoine de

184

3.800 heures d'enseignement profane contre 700 heures d'enseignement religieux. En d'autres termes : un cinquième de son instruction est directement religieuse et quatre cinquièmes qui ne le sont pas sont cependant tout autre chose qu'irreligieux » (p. 48). Pour quel résultat ? « Des idées peu claires sur le mariage et le péché, l'absence des concepts les plus élémentaires du christianisme, le tout sur un substratum de telle incapacité à parler et à comprendre que les constants éclaircissements apportés ultérieurement par le prêtre ne clarifient rien du tout » (p. 50).

Même phénomène quant à la prédication, illustré par l'enquête relative à la communion, faite sur les classes d'âge les plus élevées : « personne n'a été plus intensément bombardé de prédications que ces vieillards que nous avons vus si réticents à l'égard de la communion » (p. 122).

Les critiques pertinentes et percutantes passent tout au crible, fondées sur l'expérience : la foi et les sacrements, les fêtes religieuses dans la vie populaire ; la culture du prêtre. La curiosité sociologique dépasse le domaine proprement religieux et s'intéresse, car tout est dans tout, à l'instruction publique et civile, aux options politiques, à l'émigration, aux logements, au travail.

Au delà de l'analyse, l'auteur propose des remèdes, les uns propres aux problèmes italiens, les autres de portée plus générale, tous remettant en question conformismes et scléroses. S'il n'est pas opportun de les détailler ici, qu'il nous soit permis de souhaiter que cet ouvrage d'un prêtre engagé autant qu'on peut l'être dans l'action et confronté aux difficultés qu'elle pose en milieu prolétarien, trouve bientôt son traducteur pour lui valoir la large audience qu'il mérite en France, tant auprès des chercheurs et historiens de la sociologie religieuse qu'auprès de ceux qui souhaitent mieux comprendre leur temps afin d'agir sur lui.

C. M.

142

Mission et sociologie. Paris, Paroisse Saint-Séverin, 1958, 96 p. (Cahier n° 1). N° 5 de *Paroisse et mission*, Bulletin de la communauté chrétienne de Saint-Séverin).

Les *Archives* sont heureuses de saluer l'apparition de cette collection qui montre à nouveau que notre pays est à l'avant-garde de la spécialisation scientifique de notre discipline. Comme l'indique dans son « liminaire » G. Le Bras, il s'agit d'une publication catholique qui, en tant que telle, ne se contente pas d'étudier

plus particulièrement la sociologie du catholicisme, mais d'explorer en profondeur les liens qui unissent la sociologie religieuse aux sciences ecclésiastiques.

C'est au P. Chenu qu'échoit la tâche d'analyser la « position théologique de la sociologie religieuse ». En quelques pages denses, il montre que le statut théologique de la sociologie religieuse ne saurait la placer seulement comme *auxiliaire* pratique de la pastorale, mais que la connaissance de la foi comme vertu, c'est-à-dire comme *habitus*, impose l'exploration de ses dimensions humaines, psychologique et sociologique. Résumant la pensée de Saint Thomas : « Ainsi dans la foi, écrit-il, dont l'objet est Dieu en lui-même et dans l'économie du salut, la lumière surnaturelle élève mon esprit selon les lois, méthodes et procédés de l'intelligence humaine » (p. 7-8).

Dans son article « Sociologie religieuse et mission », Jean Labbens, tout en marquant la nécessité d'une connaissance théologique pour la compréhension sociologique en matière religieuse, insiste de façon complémentaire sur la nécessité, pour la pastorale, de ne pas se réduire à une série de recettes et, par conséquent, d'être d'abord *connaissance*. La sociologie religieuse, de ce fait, ne se réduit pas à l'exploration préparatoire à une action tactique. Elle se situe au niveau de l'anthropologie culturelle. « Le problème qui se pose aux chercheurs est de définir les relations entre les cultures ou sous-cultures, la manière dont sont reçues les connaissances et habitudes religieuses que l'Eglise propose » (p. 22).

C'est dans la ligne de cette conception de la sociologie religieuse que J. Maître et H. Mendras exposent à grands traits la problématique en milieu rural. Chaque village est, à l'origine tout au moins, une petite civilisation et la monographie de village est à la base de toute connaissance en ce domaine. Aussi bien l'étude de la pratique ne s'y conçoit-elle pas sans l'étude des normes culturelles au sein de laquelle elle s'insère. Cadre que dépasse bien vite le nécessité de faire état des regroupements géographiques et de l'influence des zones urbaines. Enfin les déplacements de populations posent le problème du contraste entre certaines zones sous-développées tant culturellement que matériellement et de haute pratique, et la civilisation urbaine.

C'est à celle-ci que s'attache R. d'Izarny dont nous analysons par ailleurs l'étude (nous en avons ici la première partie. Voir *supra* n° 125). Enfin, G. Viatte se place dans la même ligne d'effort pour promouvoir une connaissance véritablement scientifique des faits religieux dans son appel « pour un centre de

psychologie pastorale». On regrette qu'après des affirmations de principe intéressantes, il juge nécessaire de justifier son entreprise en la rabaisant au niveau d'un service de *public-relations*, mettant « pour ainsi dire de l'huile dans les rouages de la machine administrative » (p. 94).

Nous assistons donc à un effort précieux pour tirer par la réflexion la sociologie religieuse du catholicisme de l'ornière où elle aurait tendance à s'enfoncer, celle d'une connaissance purement empirique à fins pratiques immédiates. Cette réflexion n'est, il faut le dire, qu'amorcée et si l'exigence d'une connaissance théorique digne de ce nom est clairement affirmée, l'effort devra se poursuivre au contact des problèmes concrets. Nous souhaitons voir le théologien, une fois donné le *la* sur le plan général de la connaissance, descendre dans l'arène et repenser de son point de vue les concepts opérationnels ou les faits que lui fournit le sociologue. Nous pensons que, de cette manière, loin de poser comme résolu le problème des rapports entre la sociologie religieuse et la théologie, on sera amené à voir dans le surgissement continu des tensions partielles entre les deux disciplines des nécessités de dépassement indispensables au progrès de la recherche.

F. A. I.

143

MONTEIL (Vincent).

Les Musulmans Soviétiques. Paris, Ed. du Seuil, 1957, 191 p. (Coll. Esprit « Frontière Ouverte »).

Bien que cet ouvrage déborde largement le domaine de la sociologie religieuse, puisqu'il traite avant tout du problème des nationalités musulmanes et des républiques périphériques soviétiques, il nous intéresse tout de même et à deux points de vue. D'abord tout un chapitre est consacré à la lutte des « Sans Dieu » contre la religion islamique et en outre à la résistance de cette dernière : il s'agit des chapitres VIII (Les Sans-Dieu) et IX (Bonne fête). En second lieu et ce qui nous paraît plus important encore, étant donné que le temporel et le spirituel se trouvent confondus dans l'Islam, ce livre nous donne un excellent modèle du point de vue de la méthode à utiliser en sociologie religieuse : ne pas séparer les faits religieux de l'ensemble des faits de civilisations et des structures sociales. Or la religion islamique est prise ici dans la trame du bouleversement, à la fois structural et idéologique, qui affecte actuellement les cinq républiques fédérées de l'Asie centrale (Ouzbékistan, Kazakhstan, Kirghizie, Tadjikistan, Turkmé-

nistan), les Républiques du Caucase et de la Transcaucasie, et les Musulmans de la Russie, comme les Tatars ou les Bashkirs. Passage de la société nomade à la société sédentaire imposée par les Russes, de la société agricole à la société urbaine et industrielle, collectivisation des terres détruisant le régime patriarcal ou féodal, émancipation de la femme, transferts massifs de populations (de Musulmans jugés dangereux en Sibérie et réciproquement d'Allemands et de Russes dans les régions autrefois entièrement musulmanes, sans qu'il y ait d'ailleurs brassage de ces populations, ni miscéogénéation), heurt des traditions nationales et de l'idéologie communiste, avec des tentatives pour syncretiser l'Islam avec le marxisme. Le problème religieux est donc fonction du problème plus vaste des contacts entre sociétés et civilisations différentes et nous ne sommes pas étonnés, dans ces conditions, de retrouver, malgré les différences qui peuvent exister entre les contacts socio-culturels, les mêmes phénomènes que les anthropologues ont relevés pour l'Amérique ou l'Afrique : résistance, conflits, assimilation, syncretisme, ou adaptation, contre-acculturation. Il n'y a que le langage qui change, par exemple : la résistance n'est plus considérée comme la réponse d'une religion qui ne veut pas mourir à des facteurs de destruction apportés du dehors, mais comme une tentative du clergé ou d'une classe féodalo-bourgeoise pour maintenir ses privilèges en continuant à exploiter la masse des travailleurs ; mais sous ce changement du schéma explicatif (passage des catégories de l'anthropologie nord-américaine aux catégories empruntées à la lutte des classes), ce sont bien les mêmes faits qui apparaissent à l'observateur et qui ne peuvent se comprendre que par l'importance de la religion comme fondement de la personnalité humaine et base de sa socialisation.

Pour savoir quel est l'état de la religion dans une société coloniale, il faut tenir compte de la distinction des âges, des sexes et des statuts sociaux. Les Vieux restent en général croyants ; les Jeunes sont en général désislamisés. La Masse subit : « Elle garde ses traditions (même les plus contestables), mais, dans ses pratiques (féodales), que survit-il d'un véritable esprit de foi ? Ne sont-elles pas plutôt, pour elle, l'expression de sa personnalité » ? Les Femmes forment le noyau de la résistance. L'Intelligentsia est contre l'Islam en tant que religion, mais elle ne peut résister à la russification qu'en s'appuyant sur les traditions musulmanes (d'où le « confusionnisme » bien étudié par M. Monteil). Enfin les Clercs « sont, dans l'ensemble, aussi partisans de l'adaptation que les Lamas bouddhistes

en 1927 », mais comme les Musulmans des Républiques soviétiques sont coupés du reste de la grande communauté musulmane, ils vivent repliés sur eux-mêmes et présentent une pensée musulmane sclérosée en des formes archaïques.

R. B.

144 MOURS (Samuel).
Les Eglises réformées en France. Paris-Strasbourg, Librairie Oberlin, 1958, 236 p., 37 cartes.

M. Mours nous offre ici un utile instrument de travail qui rendra de très grands services. Il rassemble en effet une masse considérable de faits et de documents concernant l'histoire des paroisses réformées françaises. Après une chronologie bien faite, l'auteur rappelle les sources diverses de l'histoire du protestantisme français (archives, ouvrages, etc.) et cette documentation, encore qu'incomplète, facilitera bien les recherches. Puis viennent les listes des Eglises réformées et pour chaque Eglise on trouve les renseignements suivants : date de fondation, situation au XVII^e siècle, existence d'une Eglise à l'époque contemporaine (XIX^e et XX^e siècle). Ces tableaux sont complétés par des cartes qui sont claires et complètes et illustrent fort judicieusement le texte donnant une idée suggestive de l'évolution du protestantisme français. On trouve également des tableaux consacrés à l'Algérie, aux Eglises du Désert, aux dates de dédicace des temples. Tout ceci est minutieusement présenté et, même si on trouve de ci de là quelques petites erreurs de détail, l'ensemble est remarquable de précision et d'honnêteté intellectuelle. Enfin M. Mours tente une évaluation de la population protestante française depuis le XVII^e siècle ; regrettons qu'il ne l'ait pas fait pour le XVI^e car même des chiffres approximatifs auraient rendu de très grands services. Les chiffres qui nous sont donnés pour le XVII^e siècle sont d'ailleurs sujets à caution dans la mesure où ils ne s'appuient pas sur des dépouillements systématiques des archives, gros travail qui reste à faire. Les données statistiques contemporaines sont elles aussi à vérifier de très près car il nous semble que M. Mours a eu tendance à les sous-évaluer. Mais tout le problème, que M. Mours n'aborde qu'à peine, demeure : Qu'est-ce qu'un Protestant ?

Tel quel cet ouvrage, bourré de faits et de renseignements précis, admirablement complétés de cartes et d'index, est appelé à rendre les plus grands services à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire et à la sociologie des religions en France.

F. G. D.

145

MURRAY (Victor).

The State and the Church in a free Society. L'Eglise et l'Etat dans une société libre. Cambridge, University Press, 1958, 194 p.

Essai de théologie sociale opposant structures libertaires (protestantisme, démocratie) et structures autoritaires (catholicisme, communisme). Une importante partie de l'ouvrage étudie les implications tant religieuses que politiques, voire économiques, de la « trinité séculière » : liberté (p. 72-105), égalité (p. 115-148), fraternité (p. 149-181).

H. D.

146

PANIKKAR (K.M.).

L'Inde et l'Occident, Paris-La Haye, Mouton et Cie, 1958, 57 p.

Il s'agit de quatre conférences prononcées par l'Ambassadeur de l'Inde à Paris. L'auteur y étudie « la rencontre en Inde des civilisations orientale et occidentale au XIX^e siècle et au XX^e siècle » et « les conséquences de cette rencontre et des échanges permanents qui s'établirent dès lors entre la culture indienne et la culture occidentale : c'est-à-dire la naissance dans l'Inde d'une civilisation nouvelle ».

A. W. M.

147

Paroisses urbaines. Paroisses rurales. Tournai, Casterman, 1958, 222 p. (5^e Conférence internationale de sociologie religieuse).

Ce volume est l'un des deux qui contiennent les actes de la 5^e Conférence internationale de sociologie religieuse (Louvain, 31 août, 1 et 2 sept. 1956), qui, on le sait, regroupe sur le plan confessionnel les spécialistes de la sociologie du catholicisme en divers pays ; nous recensons l'autre au rang alphabétique de son titre : *Vocation de la sociologie religieuse. Sociologie des vocations* (Arch., VI, n° 165).

Les 7/10 de cet ouvrage sont consacrés aux paroisses urbaines. Cette partie est dominée par des considérations écologiques, qui commandent aussi les applications pratiques du « planning paroissial ». Le caractère empirique et sociographique de ces études s'en trouve accentué. Les trois contributions groupées dans le chapitre « La paroisse urbaine comme groupe social » esquisse au contraire un effort d'analyse déjà moins périphérique. La seconde partie, consacrée à la paroisse rurale, reste encore très écologique, avec le problème de l'émigration et celui de l'*optimum* de population ; on aboutit aussi au « planning paroissial ». L'ensemble du volume souffre

d'un certain émiettement. Si l'on décompte les cartes, les *fac-simile* à pleine page et les rares tableaux statistiques, on constate que, très approximativement, 7 contributions ont de 2 à 5 pages, 5 de 6 à 10, et les 6 autres de 11 à 19.

Ces diverses impressions reflètent celles de plusieurs membres de la délégation française à la conférence de Louvain. Elles correspondent aussi au fait que, depuis celle-ci, les deux années écoulées ont été riches de nombreuses publications et enquêtes dont l'apport n'a pas pu prendre place dans ce volume.

J. M.

148

PETRY (Ray. C.).

Christian Eschatology and Social Thought. (Eschatologie chrétienne et Pensée sociale). New York, Abingdon Press, 1956, 416 p.

L'ouvrage est défini par ses deux sous-titres : « Essai historique sur les implications sociales de quelques aspects négligés dans l'eschatologie chrétienne jusqu'en 1500... ». Et d'autre part : « La relation de la communauté ultime au présent ordre social ». La thèse de l'auteur est que la dévotion à l'au-delà eschatologique ne débilite pas mais tonifie les efforts pour établir dans l'ici-bas une amélioration sociale, la communauté céleste exerçant une obligation et une sanction permanentes à l'égard de *l'hic et nunc* des différents chantiers sociaux. « Que votre règne arrive sur la terre comme il est déjà accompli au ciel, et non pas : que votre règne arrive au ciel comme nous l'avons fait déjà arriver sur la terre » (p. 380). Cette thèse le conduit à retrouver la filière continue d'un eschatologisme authentique d'un type post-millénariste et ecclésiastique à travers les quinze siècles étudiés. Lui échappent apparemment originalité, fougue et enracinements sociaux des moments ou mouvements pré-millénaristes de la même période, ceux étudiés par exemple par N. Cohn (*Arch.*, V, n° 97). Faudrait-il dire qu'ici la lave refroidie cache l'éruption des volcans ? Le fait en tout cas qu'on édulcore ou minimise ces éruptions fait que cette « histoire » manque de nerf, et peut-être même de mouvement, dans l'instant même où elle se signale par une érudition assidue.

H. D.

149

PFLIEGER (Mgr Michael).

Prêtres et sacerdoce. Tours, Mame, 1956, 400 p.

Le titre allemand dont cet ouvrage est la traduction dit mieux son objet : *Priesterliche*

Existenz. Deux parties (étapes de la vie sacerdotale, modes de l'existence sacerdotale), dont la seconde est un essai de typologie caractérologique. Une abondante documentation, à la fois historique et littéraire, fait l'intérêt de ce livre, mais elle sert à illustrer l'expérience pastorale de l'auteur, qui est grande, beaucoup plus qu'elle n'est considérée comme un matériel à traiter selon des méthodes rigoureuses.

E. P.

150

QUARITCH WALES (H.G.).

Prehistory and religion in South-East Asia. (Préhistoire et religion dans l'Asie du Sud-Est). Londres, Bernard Quaritch Ltd., 1957, 180 p., 25 pl.

Dans ce livre l'auteur poursuit l'analyse de la formation des cultures sud-est asiatiques à propos desquelles il s'était déjà expliqué, notamment dans *The Making of Greater India* et *The Mountain of God*. Son dernier livre concerne « la préhistoire dans la mesure où elle a influencé le développement de la religion, et la religion de l'Asie du Sud-Est dans la mesure où celle-ci a été influencée par les cultures préhistoriques » (p. 1). En partant d'une remarque de Sir Mortimer Wheeler où cet archéologue distingué me paraît d'une grande prudence dans l'interprétation des trouvailles, M. QW. échafaude toute une série d'hypothèses qui semblent assez surprenantes. Dans son premier chapitre qui s'intitule « Probabilités paléolithiques », M. QW. esquisse les croyances des populations de l'Asie du Sud-Est à l'époque mésolithique. S'appuyant sur les recherches de M. Heine-Geldern dans le domaine de la Préhistoire, sur les croyances, entre autres, des Australiens du Sud-Est rapportées par des ethnographes modernes, et sur les recherches de M. Pettazzoni concernant *The All-knowing God*, l'auteur attribue aux habitants « mésolithiques » « a more primitive phase in the food-gathering and hunting cultures in which a Lord of Beasts was the Supreme Being and a more advanced phase in which men looked to an all-seeing sky-god » (p. 15). Dans le deuxième chapitre qui concerne le Néolithique, M. QW., toujours à la suite de M. H-G., trouve dans la culture des habitants modernes d'Engano et de Mentawai des témoins valables des premiers représentants de cet âge. Il serre de plus près ces indices aux p. 20-21. On devrait, paraît-il, renoncer au concept d'une « civilisation des moussons » car celui-ci a été infirmé par les recherches précitées de M. H-G. (p. 27). Néanmoins M. QW. nous assure ailleurs (p. 23) que la culture qu'il appelle Older

Megalithic « especially in its religious tenets must have become much the same throughout the area » (l'ère en question, si j'ai bien suivi l'auteur, s'étend de l'Inde du Nord-Est jusqu'en Indonésie ; cf. p. 26, n. 1). Cette culture aurait été influencée, selon l'auteur, par la Vieille Religion asiatique (cf. ses travaux précédents). Cependant cette dernière religion serait arrivée en Chine après être passée d'abord dans l'Asie du Sud-Est (p. 31, 125). M. Mus, par exemple, en analysant les cultes des Chams, n'aurait pas saisi « the ultimate importance of the mountain and that the association of ancestor and earth-god was due to a fusion of cultures » (p. 35). M. QW. a trouvé trace de la coexistence de l'Older Megalithic et de la Vieille Religion asiatique à l'époque moderne parmi les Naga, les Bondo, les Gadaba, les Gonds Bastar, à Nias, etc. (p. 37-38). Parmi les Belu de l'île de Timor, l'Older Megalithic serait particulièrement vivace (p. 43-44). Le ch. III concerne la religion de l'Age de Bronze. Ayant constaté que la distribution du chamanisme dans les régions étudiées recouvre celle des « influences dongsoniennes », M. QW. soutient l'hypothèse suivante : « La religion des Toraja orientaux des Célèbes et de beaucoup des peuples de Bornéo garde suffisamment des croyances et des pratiques rituelles apportées dans cette région par les influences dongsoniennes pour nous aider à reconstruire la nature de la religion de l'Age de Bronze » (p. 65 ; cf. p. 73-74). A Dongson des nomades conquérants, de prédominance mongole, et dont l'art aurait subi des influences occidentales se seraient installées au milieu d'une population agraire. Deux tambours suffisent à M. QW. pour nous exposer la religion des Dongsoniens (p. 51). « Le prolétariat (sic !) de Dongson » aurait pratiqué la religion de l'Older Megalithic (p. 75) qui était « largely a cult of chthonic force in which the ancestor element did not yet predominate » (p. 108). Au chapitre suivant, M. QW. répond indirectement aux critiques que M. Bosch a cru bon de prononcer concernant « Local genius and Indianization ». Le ch. V., « The pull of the earth », traite du « chthonic character of Khmer religion, thereby demonstrating that the Khmers, however thoroughly they may have absorbed Indian religion were continually tending to interpret it more and more in accordance with the promptings of their local genius » (p. 129) (= Older Megalithic). La principale conclusion à laquelle me paraît aboutir l'auteur dans son dernier chapitre « The Quest for Sky » est celle-ci : « It was preeminently the celestial nature of the Supreme Deity in the religion of the Dongsonians that made Mahâyâna

Buddhism more readily acceptable to the Chams and Indo-Javanese than to the Khmers » (p. 174).

Ce livre un peu verbeux, aurait pu être plus court ; pourtant il n'est pas facile d'en résumer brièvement le contenu car on se heurte constamment, presque à chaque page, à des problèmes de méthodologie ; avant tout il faudrait se mettre d'accord sur ce que M. QW. appelle « the properly controlled interpretation of the evidence of ethnology, this being anchored wherever possible to such framework as archaeology can provide » (p. 1). Or la question de l'utilisation des matériaux ethnographiques à part, il faut convenir que le « framework » archéologique auquel l'auteur se réfère est constitué pour la période la plus ancienne par les travaux de M. H-G. Et cette période ancienne joue un rôle capital dans la pensée de M. QW. Mais sommes-nous tous d'accord pour attribuer aux thèses audacieuses de M. H-G. plus qu'une valeur d'hypothèse ? C'est parce que la réponse que l'on donnera à cette question sera capitale pour toute discussion ultérieure du travail de M. QW., et parce que les thèses de M. H-G. étaient critiquées à la récente *Conference of Historical Writing on the Peoples of Asia* à la S.O.A.S. de Londres que je me permets de soulever ici cette question en espérant qu'une discussion fertile pourra s'engager prochainement à ce sujet. Car on ne peut faire qu'une critique partielle des idées de M. QW. si l'on néglige, ou admet implicitement la solidité des méthodes employées par M. H-G. pour faire la synthèse d'un matériel hétéroclite, de provenance diverse, assez souvent mal décrit (les fouilles dans ces régions ont rarement été menées de manière scientifique) et où l'on dégage avec grand mal des ensembles significatifs. Pour l'époque historique, la documentation à la disposition du chercheur (monuments, textes, inscriptions, etc.) est plus copieuse ; mais même pour cette période en somme plus substantielle de « l'histoire » de ces pays, je ne crois pas utile d'employer, comme le fait M. QW., des concepts aussi simples et imprécis que « a partial resurgence of pre-Aryan cults » (p. 137, 138) pour rendre compte de mouvements religieux aussi complexes que le Tantrisme. Plus de rigueur dans l'emploi des termes aurait rendu la lecture de ce livre moins épuisante ; par exemple, l'expression Older Megalithic, appliquée par l'auteur à travers des millénaires et dans les limites géographiques incertaines, signifie tant de choses pour lui que pour moi elle finit par ne rien signifier du tout.

A. W. M.

Sociologia e Folclore. A Dança de S. Gonçalo num povoado bahiano. (Sociologie et Folklore. Une danse de Saint Gonsalve dans un village de la région de Bahia). Bahia, Ed. da Fundação para o desenvolvimento da Ciência, 1958, n° 1, 126 p.

Ce qui définit le *sertao* (la brousse brésilienne) du point de vue religieux, c'est l'absence du prêtre ; les paysans doivent donc, s'ils veulent maintenir leur vie spirituelle, qui risquerait de s'étioier faute d'être cultivée, se créer des institutions de remplacement. La danse devant l'autel catholique de Saint Gonsalve remplace dans le petit hameau de Sainte Brígida, où Mlle de Queiroz l'a étudiée, la cérémonie de la messe que la communauté, trop pauvre, ne peut se payer, le pasteur étant trop loin et ne se déplaçant qu'aux frais des fidèles qui l'appellent. Cependant, on assiste de nos jours à une transformation intéressante des fonctions manifestes de cette danse, le passage de la « promesse des vivants » à « la promesse des morts ». Une personne qui avait promis de réaliser une danse pour remercier le saint d'une grâce reçue et qui n'a pu, faute d'argent (il faut payer les musiciens et le repas communiel qui clôt la cérémonie) la faire célébrer, apparaît après sa mort à un membre de la communauté pour réclamer de tous les fidèles qu'ils se cotisent et dansent pour Saint Gonsalve : ce qu'ils font, car, sans cela, les Esprits des Décédés risqueraient d'importuner les vivants et d'apporter le malheur. De là l'importance croissante des états de transe ou de semi-transe, comme des rêves prophétiques à l'intérieur de la confrérie religieuse. On voit aussi que ce passage de la promesse des vivants à la promesse des morts permet une adaptation de la communauté à un état de « privation économique », ce même état qui les empêche de faire appel au curé lointain.

Mlle de Queiroz étudie avec beaucoup de soin l'opposition qui existe entre le caractère religieux de cette danse chez les migrants d'Alagoas vivant à Sainte Brígida et le caractère ludique de la même danse chez les natifs. Elle nous donne ainsi une bonne monographie sociologique d'un fait folklorique en même temps qu'une contribution importante à ce catholicisme populaire, opposé au catholicisme romain, qui lui est apparu à la base des mouvements messianiques brésiliens (voir ici même son étude sur le « Contestado », *Arch.*, V, n° 157).

R. B.

Le recensement de pratique religieuse dans la Seine. 14 mars 1954. Paris, I.N.S.E.E., 1958, 124 p. (rédigé par M. Desabie).

Ce compte-rendu, volontairement dépouillé, des résultats généraux du recensement de pratique dominicale dans la Seine est précieux à plus d'un titre et d'abord par le fait que les résultats présentés en de nombreux tableaux et graphiques sont (sauf en ce qui concerne la fécondité des ménages pratiquants) en relation aussi étroite que possible avec le recensement civil effectué presque au même moment. Des tableaux à triple critère comme *âge, sexe, activité* (c'est-à-dire plus exactement, regroupements de « groupes socio-professionnels », ou encore, pour les « non-actifs », *âge, sexe, milieu social* (= activité du chef de famille), le tout pour Paris d'une part et la banlieue d'autre part, offrent un matériel d'étude de premier ordre. On regrette seulement que la localisation n'ait pas été plus poussée et qu'une carte de la pratique (d'après le domicile des pratiquants) n'ait pas été établie fût-ce au niveau de l'arrondissement. Les considérations méthodologiques retiendront aussi l'attention de tous ceux qui voudront faire de nouveaux recensements religieux, en particulier en mettant en relief les catégories statistiques utilisables pour une mise en relation des données civiles et religieuses et en proposant en termes clairs la définition de certains *taux* facilement utilisables.

Enfin on a mis en évidence, outre la confirmation des phénomènes classiques, l'apparition de certains faits plus nouveaux (propres à la Seine ou non remarqués jusqu'alors ?). Un des plus significatifs nous a paru être le fait que la différence du taux de pratique des deux sexes tient essentiellement au fort taux de pratique des *célibataires* du sexe féminin. Autrement dit, les femmes mariées ne pratiquent guère plus que les hommes mariés. En revanche, chez les jeunes enfants déjà, une différence faible mais sensible existe entre garçons et filles.

Signalons toutefois une obscurité, pour ne pas dire une contradiction. Après nous avoir dit que la fécondité des messalisantes mariées n'avait pas pu être comparée avec celle des femmes mariées résidant dans la Seine, les graphiques des pages 45, 46, 47 nous donnent des taux de présence selon l'âge et le nombre d'enfants. Par ailleurs, ces graphiques sont censés « traduire » les tableaux des pages 120-123 qui ont une tout autre signification. On pense que le quotient dont il s'agit doit être

rapporté aux chiffres nationaux de fécondité, ce qui semble suggéré p. 44, mais alors les particularités démographiques propres à la Seine risqueraient de compromettre les conclusions. Regrettons enfin que les taux, pour chaque *groupe d'activité* soient toujours présentés hommes et femmes séparés et jamais ensemble. Quoiqu'il en soit, désormais aucune étude sur la pratique religieuse urbaine ne devra manquer d'analyser avec soin cet important document.

F. A. I.

153

RHÉTY (L.).

La pratique dominicale dans les zones urbaines de Saône-et-Loire. T. II. *Pratique, Sexe, Age, situation de famille*. T. III. *Pratique et profession*. Autun, Direction des Œuvres, 1958, 62 et 40 p. polytypées + 25 p. de graphiques h.-t.

Le premier fascicule de cette enquête (*Arch.*, V, n° 150) étudiait la pratique globale et l'équipement religieux. Ceux-ci présentent une analyse particulièrement fouillée des rapports de variables qu'ils étudient. La perspective, nettement pastorale, est intéressante sociologiquement par la volonté de faire apparaître des groupements discontinus et intérieurement homogènes. Telle est l'étude de la composition des messes. On retiendra, en particulier, l'idée de la « fonctionnalité » des messes, moyen de dépasser la simple constatation de la non-coïncidence entre assistants et paroissiens, et de démontrer l'insuffisance de l'idée d'une paroisse géographique réelle qui, en fait, n'est pas la même pour les divers âges ou les diverses couches sociales. On retiendra aussi l'étude de la composition des *grand'messes* et le fait qu'elles ne présentent pas de particularité d'âge et de sexe. Mais peut-on dire qu'elles réunissent les chrétiens les plus conscients de la communauté ? Il ne suffit pas que ce principe soit exprimé dans les statuts synodaux : encore conviendrait-il de savoir s'il est souligné par le clergé lui-même. Le fait que d'autres messes soient dialoguées n'entraîne-t-il pas vers celles-ci justement les pratiquants désireux d'une participation communautaire ?

Le tome III s'ouvre par des perspectives intéressantes sur l'histoire industrielle et les séquelles de la lutte des classes en matière religieuse. On lira aussi avec intérêt les passages concernant les variations locales à l'intérieur de chaque catégorie socio-professionnelle, ainsi que l'étude comparative des sous-catégories. Le cas particulier des mineurs, particulièrement peu pratiquants si on en excepte les polonais, est étudié. Deux conclusions :

d'une part l'homogénéité du taux aux extrémités de l'échelle sociale ; d'autre part l'exception constituée par les catégories intermédiaires où l'on observe de fortes variations selon les lieux.

En ce qui concerne l'instruction, l'auteur retrouve les conclusions du P. Pin et de J. Labbens sur le type socio-culturel, mais sans se prononcer sur sa prépondérance causale.

Moins heureuse nous a semblé l'analyse de la fréquentation scolaire par secteur. S'il est vrai qu'un sur deux des pratiquants disent avoir fréquenté l'école chrétienne, nous ne savons pas grand-chose de ceux qui ont pu suivre successivement les deux types d'enseignement : le grand nombre d'abstentions à la question du nombre d'années passées dans l'enseignement catholique empêche l'auteur de nous donner une conclusion à ce sujet. Aussi peut-on regretter que soient comparées ici, comme on le fait trop souvent, deux données en fait hétérogènes, la proportion de ceux qui déclarent avoir fréquenté (on ne sait durant quelle portion de leurs études) l'école chrétienne, et la proportion des enfants (soit environ un pour cinq) fréquentant actuellement l'école chrétienne.

Ces trois brochures forment certainement, par la multitude des comparaisons qui y sont faites, par les hypothèses ingénieuses qui sont proposées, une des études les plus intéressantes de pratique religieuse de ces deux dernières années.

F. A. I.

154

RIVARD (Abbé).

Histoire d'une Prévôté. Suèvres, ombilic des Gaules. Danzé (Loir-et-Cher), l'auteur, 1958, 392 p.

Sérieuse monographie d'une commune vendômoise dont le passé historique et préhistorique fut grand et que touche durement aujourd'hui l'exode rural. De tout ce passé, l'auteur ne cache pas sa profonde nostalgie, jusque dans son exposé de la situation actuelle. Exprimons un regret qui vaut pour tant de travaux analogues : la part de l'histoire religieuse y est grande, mais les registres paroissiaux qui peuvent tant nous apprendre sur la vie religieuse de la population n'ont pas été exploités : les événements et les personnalités sont à peu près seuls à tenir la vedette.

E. P.

155

ROLLET (Henri).

L'Action Sociale des Catholiques en France (1871-1914). Tome II. Paris, Desclée de Brouwer, 1958, 406 p.

Le tome I, précédemment paru en 1948, couvrait la période 1871-1901. Dans l'intervalle les fiches rassemblées avaient donné lieu à une synthèse didactique couvrant la période 1870-1940 (*Arch.*, I, n° 257). Le tome II, présenté aujourd'hui, défriçhe une période intermédiaire 1901-1914. Si on se souvient que la thèse de J.-B. Duroselle (1951) couvrait pour un sujet analogue, quoique traité différemment, la période de 1822 à 1870, on voit qu'il manque désormais seulement les derniers volets de 1914 à nos jours pour compléter cette quasi encyclopédique exploration.

On retrouvera ici la méthode d'H. R. avec ce qu'elle comporte de minutie et de limitation. C'est surtout un inventaire des faits et gestes et textes des « groupements » sociaux d'éthique catholique. Il manque pour autant une double pondération. Celle qui comparerait les catholiques ainsi groupés à l'ensemble de la population catholique *groupée ou non* ; celle qui comparerait ces *groupements* catholiques, à l'ensemble des groupements analogues *catholiques ou non*... Mais on ne peut tout faire, et déjà ce répertoire formellement commenté des groupements catholiques-sociaux pendant la quarantaine d'années envisagées était trop attendu et est trop précieux pour qu'on chicane sur ses alentours.

On retiendra la conclusion qui va d'ailleurs au-devant des *desiderata* esquissés ci-dessus : « En fait le catholicisme social issu de la protestation d'une minorité d'aristocrates devant la souffrance ouvrière n'est pas encore parvenu à prendre racine dans le monde ouvrier. En 1914, il en est encore à agir de l'extérieur grâce à la noblesse rurale dans les syndicats mixtes agricoles, grâce à des élites bourgeoises dans les associations d'ouvriers, et grâce à des employés dans les syndicats embryonnaires d'hommes. On a bien l'impression qu'il se rapproche de la classe ouvrière mais tant qu'il agit du dehors, son audience est insuffisante, son influence insignifiante... » (p. 373).

H. D.

156

ROUX (Jean-Paul).

L'Islam en Asie. Paris, Payot, 1958, 304 p.

Continent prodigieux et d'où jaillira peut-être le destin futur du monde, l'Asie est de nos jours en perpétuel mouvement. L'Islam y a de multiples chances, car il se présente comme une religion de libération et d'égalité sociales, une religion démocratique et universaliste. Dans cette revue des peuples islamisés d'Asie — tâche difficile car les moyens d'information sont inexistantes, ou faussés,

ou suspects à plus d'un titre —, l'A. met au point, ou s'y efforce, les positions de l'Islam en face des problèmes majeurs (politiques, économiques et sociaux) qui se posent à lui. Entre la laïcisation turque et la théocratie pakistanaise, s'offrent diverses possibilités, dont l'expérience indonésienne est peut-être la plus typique : étrange Islam que cet amalgame de survivances animistes et du monothéisme le plus intransigeant.

Malgré sa parution toute récente l'ouvrage est déjà dépassé sur quelques points, tant est brusque ce réveil au sortir d'un sommeil millénaire. Il n'en reste pas moins un précieux instrument de travail.

M-R. M.

157

RUBBO MULLER (Antonio).

Rites « cabocles » de l'Etat de Saint-Paul, Brésil. São Paulo, Ed. da Escola de Sociologia e Política, 1956, 40 p.

L'auteur analyse les activités religieuses des paysans de l'Etat de São Paulo. Ces paysans vivent dispersés et se rassemblent autour de la chapelle de l'endroit où ils viennent au moment des fêtes religieuses (les « caboclos »). Mais ces fêtes ne sont pas les seules qui ponctuent la vie des paysans. Rites et dévotions domestiques alternent avec les rites et dévotions publiques, que l'auteur étudie aussi.

M. de Q.

158

SAGE (Athanase), A.A.

Un maître spirituel du dix-neuvième siècle. Les étapes de la pensée du Père Emmanuel d'Alzon. Rome, Maison généralice des Augustins de l'Assomption, 1958, 229 p.

Dans le cadre de la procédure de canonisation du P. d'Alzon, un Assomptionniste présente un résumé très dense, par ordre chronologique, des enseignements du fondateur des Augustins de l'Assomption. Assorti de références précises, d'une chronologie des écrits du P. d'Alzon, et d'un copieux index alphabétique des sujets traités, cet ouvrage constitue un guide précieux pour s'orienter dans l'œuvre d'un des hommes qui ont le plus marqué l'Eglise de France, de la Monarchie de Juillet à la Troisième République.

J. M.

159

SCHRIEKE (B.).

Indonesian Sociological Studies, Parts I and II. (Etudes de sociologie indonésienne). La Haye et Bandung, W. van Hoeve, Ltd, 1955 et 1957, VII + 313 p. et IX + 491 p.

(*Selected Studies on Indonesia by Dutch Scholars*, vol. 2 et 3).

Dans sa nécrologie de Schrieke (*Man*, XLVIII, art. 131, p. 113-117), E.J. Lindgren avait remarqué qu'une fois les inédits publiés l'évaluation de l'œuvre du disparu appartenirait aux spécialistes de l'Asie du Sud-Est. Les éditeurs de cette série ont cru bon de faire traduire en anglais dans le premier volume quelques articles des années 1920 déjà parus en hollandais et, dans le deuxième volume, de publier, également en traduction anglaise, des fragments considérables d'un travail inédit et encore inachevé à la mort de l'auteur mais qu'il avait l'intention de publier sous le titre de *Vorst en rijk op ond-Java*. Schrieke se présente très justement comme « a sociologist (who) treads the field of history ». Je crois que le sociologue comme le spécialiste des choses sud-est-asiatiques trouvent que les éditeurs auraient en effet donné une meilleure idée du contenu de ces volumes en les intitulant « *Essays in Indonesian social and economic History* ». Car l'originalité et la valeur de la contribution de Schrieke, qui travaillait en pionnier dans un domaine où les spécialistes sont peu nombreux encore, c'était de comprendre que des recherches d'histoire économique, sociale et religieuse centrées solidement sur les textes et les inscriptions sont le préambule nécessaire à toute sociologie historique digne du nom. Connaissions-nous encore suffisamment bien l'histoire de l'Inde d'avant l'arrivée des Musulmans, par exemple, pour pouvoir nous livrer à des réflexions sociologiques sur cette période d'une portée indiscutable ? Je ne le crois pas ; et c'est pourquoi on souhaiterait que bien d'autres chercheurs viennent creuser le terrain déjà défriché d'une manière si compétente par Schrieke.

Le premier tome comprend quatre études copieusement annotées : « Les déplacements du pouvoir politique et économique dans l'archipel indonésien aux 16^e et 17^e siècles », « Les Causes et les effets du Communisme sur la côte occidentale de Sumatra », « Les souverains indigènes » — avec un excursus sur la situation des « régents » à partir des jours de la *Dutch East India Company* jusqu'au règlement constitutionnel de 1854, et « quelques remarques sur les emprunts dans le développement d'une culture ». Dans le deuxième tome, qui concerne principalement le Souverain et son royaume, à Java à l'époque ancienne, l'auteur étudie successivement les revendications de candidats à la royauté, la succession dans l'histoire javanaise ancienne, et le Souverain comme restaurateur de l'unité. Il examine alors le paysage javanais et le

système des communications routières et par voie d'eau, la guerre javanaise et ses conséquences, la structure politique du royaume javanais, et la pénétration de l'Islam dans l'archipel. Ce volume se termine par une étude des thèmes de la dislocation et de la continuité dans l'historiographie javanaise et l'examen de la fin de la culture classique hindoue-javanaise de Java Central, article sous-titré « Une étude de géographie économique ». Deux appendices traitent de la signification de Sanjaya et de l'avènement de l'Islam et les débuts de l'hindouisme dans l'Archipel.

A. W. M.

160

SIEGFRIED (A.).

Les voies d'Israël. Paris, Hachette, 1958, 176 p.

Les sept chapitres alertes de ce petit volume sont-ils un « essai d'interprétation de la religion juive » comme le revendique le sous-titre ? Peut-être plutôt un survol de ses principales étapes, un repérage de ses densités et de ses arêtes. Une présentation assez explicative pour être de l'extérieur, assez compréhensive pour être de l'intérieur. La souplesse méthodologique de ce genre littéraire gagne évidemment à être servie comme ici par une écriture de qualité.

H. D.

161

SLOTKIN (J.S.).

The Peyote Religion. (La Religion Peyote). Glencoe (Ill.), The Free Press, 1956, 196 p.

Sous-titré « Une étude des relations Indiens-Blancs » et présenté comme « un exposé documentaire du Peyotisme écrit à l'usage des Blancs, et du point de vue peyotiste », l'ouvrage se présente comme une suite et un complément aux deux autres déjà publiés par l'auteur sur le même sujet (1952-1955).

L'ouvrage a volontairement pris la forme d'un memento didactique. Il n'en amorce pas moins des développements comparatifs, soit avec les autres religions messianiques indiennes contemporaines — et particulièrement la *Ghost Dance* —, soit avec le Christianisme primitif et son processus de déseschatologisation. L'hypothèse de l'auteur est que, à l'instar de ce processus, et à l'opposé du messianisme nihiliste de la *Ghost Dance*, la religion peyote a trouvé dans son programme « d'accommodation » la base de sa survivance et de sa durée. Une importante bibliographie occupe plus de la moitié de l'ouvrage (p. 79 à

187). Elle a voulu être exhaustive, mais l'auteur lui-même précise qu'elle est loin d'être complète.

H. D.

162

SOBOUL (Albert).

Les sans-culottes parisiens en l'An II. Histoire politique et sociale des sections de Paris. La Roche-sur-Yon, Imp. H. Potier, 1958, 1168 p., cartes.

G. Lefebvre avait montré l'existence d'un courant paysan autonome dans le cadre de la Révolution essentiellement bourgeoise. Dans une thèse brillamment soutenue, A. Soboul fait sa place spécifique au courant sans-culotte dont il avait été jusqu'ici difficile de préciser le rôle. Entre deux parties qui étudient l'essor et la stabilisation du mouvement populaire, puis son arrêt et son déclin, l'auteur décrit longuement la sans-culotterie parisienne : sa mentalité et sa composition, ses aspirations sociales, ses tendances et sa pratique politiques, ses formes d'organisation, son comportement dans la vie quotidienne. Par son recrutement hétérogène, elle ne constitue ni une classe ni un parti de classe. Par sa position égalitaire, elle se distingue des jacobins. Les temps n'étaient pas mûrs pour sa victoire ; pourtant son rôle fut considérable, mais surtout, en elle, un nouveau type d'homme et une nouvelle morale s'esquissaient.

La connaissance de son attitude religieuse est de grande importance : en raison des événements auxquels elle fut activement mêlée, en raison des effets durables que ces événements devaient avoir sur la situation religieuse du pays. Deux grands problèmes révèlent cette attitude : le culte des martyrs de la liberté, traité ici-même par l'auteur (*Arch.*, II, pp. 73-87) et dans la thèse, pp. 299-310 ; la tentative de déchristianisation (dans la thèse, pp. 282-299 et 310-320).

Le catholicisme apparaît comme l'un des mobiles de la contre-révolution et le clergé comme un de ses éléments les plus actifs : de là une hostilité non seulement métaphysique mais aussi politique, à peu près générale à la Convention, aussi bien dans la bourgeoisie révolutionnaire que parmi les sans-culottes. Le mouvement de déchristianisation, lui, est plus actif en province qu'à Paris où il est d'abord le fait d'éléments étrangers à la sans-culotterie. Par la suite, on ne peut le plus souvent préciser, à l'échelon de la section, la condition sociale des déchristianisateurs, mais en quelques jours la vague entraîne toutes les sections. Celles-ci ne représentent pourtant qu'une minorité qui suscite la

résistance d'une partie de la population et même l'opposition publique de sectionnaires dont le « patriotisme » est au-dessus de tout soupçon. La politique prudente du Comité de Salut public est nettement hostile à la déchristianisation qui reflue rapidement tout en continuant sous des formes plus larvées. Dernière constatation : la majorité des déchristianisateurs étaient déistes.

On est donc en présence d'un mouvement violent mais limité essentiellement aux militants de base de la sans-culotterie, initialement mûs de l'extérieur par des éléments de la bourgeoisie révolutionnaire. Les résistances rencontrées semblent témoigner que la religion traditionnelle conserve dans le peuple parisien des racines profondes et même qu'elle ne l'empêche pas d'opter pour la Révolution. Chez les sectionnaires eux-mêmes, elle procède d'une certaine forme de conscience religieuse et non du seul anticléricalisme politique.

On voudrait en savoir plus. Ce « déisme » est-il en continuité avec les nouveaux christianismes à naître trente ans plus tard ? Et ce peuple parisien, quel était l'ampleur de son attachement religieux ? quelles en furent les vicissitudes ? Au volume des papiers remués par A.S. pour connaître ses éléments les plus dynamiques, on peut juger de l'effort qui reste à accomplir.

E. P.

163

STEIN (R.A.).

L'épopée tibétaine de Gesar dans sa version lamaïque de Ling. Paris, P.U.F., 1956, 399 p. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Etudes, t. 61).

L'épopée de Gesar était déjà connue dans des versions tibétaines, turques, mongoles, lepcha et burushaski. M. Stein présente ici une version tibétaine « tardivement rédigée et imprimée, et nettement soumise à l'influence de l'école lamaïque des rJogs-chen-pa (branche des Anciens, rNing-ma-pa, ou Bonnets Rouges) prépondérante à Dergué... ». Cette version était jusqu'ici inconnue car inaccessible en dehors du Tibet et de la Chine ; elle a été copiée par M. S. lors d'un séjour à Teh'eng-tou au Sseu-tchouan sur trois volumes prêtés par M. Paul Sherap. La publication de ce texte rendra de très grands services à la recherche car il est « dans l'état actuel de nos connaissances seul à donner tout le début de l'épopée, indispensable à la compréhension du reste ». M. S. n'a pas seulement édité le texte tibétain qui occupe les p. 169-350 du volume que voici ; il l'accompagne « d'un

résumé (français) suffisamment étoffé pour que des savants non-tibétisants ou des élèves tibétisants puissent en tirer parti » (p. 19-140). Il a préfacé son livre d'une Introduction de 15 pages mais il n'a pas joint un commentaire au texte. Il prépare en effet un gros ouvrage sur l'épopée où les problèmes posés par les différentes versions, orales, imprimées ou manuscrites, seront analysés en détail. La version présentée ici représente « un remaniement ecclésiastique de l'épopée fixée sous sa forme présente dans la seconde moitié du XIX^e siècle au pays même de Gling, dépendant de Dergué. Cette rédaction ne constitue cependant pas une libre création nouvelle. Elle se base sur des sources antérieures de la tradition locale de Gling, tout en tenant compte d'autres versions répandues au Tibet ». M. S. souligne aussi que « l'épopée ne veut pas être lue mais entendue. Aussi notre texte est-il en majeure partie écrit en langue parlée et présente toutes les caractéristiques du dialecte de l'Est (Kham). Cette version correspond en gros à un tiers (mais complet) de celle déjà résumée en français par Mme David-Neel. Il est à peine besoin de dire que le livre de M. S. est cependant d'une toute autre qualité scientifique. L'index des noms propres, les vocabulaires — général, religieux, des épithètes et des mots descriptifs — qui occupent les p. 351-399, seront d'un grand secours aux chercheurs qui profiteront ainsi des connaissances uniques de l'auteur dans un domaine fort mal connu. Si ce livre s'adresse en premier aux philologues et aux linguistes M. S. dit avec raison que « les historiens de la religion y verront des indications précieuses, d'une part pour le Tantrisme ou le Vajrayāna, de l'autre pour la religion plus proprement tibétaine (rites et divinités bon-po et « populaires »). Les folkloristes et les sociologues enfin, ne seront pas déçus. Ils pourront y découvrir de nombreux motifs et thèmes, ainsi que beaucoup d'indications utiles sur la composition et le fonctionnement de la société tibétaine ». On ne peut qu'exprimer son admiration devant le labeur écrasant accompli dans la préparation de cet ouvrage qui souligne, une fois de plus, la maîtrise exceptionnelle et la probité admirable de l'auteur.

A. W. M.

164

UNDERWOOD (K.W.).

Protestant and Catholic. Religious and social interaction in an industrial community. (Protestants et catholiques : l'interaction religieuse et sociale dans une localité industrielle). Boston, Beacon Press, 1957, 484 p.

Chose étrange, l'étude concrète et approfondie des relations entre ces deux grands groupes confessionnels avait été jusqu'à présent négligée aux Etats-Unis. L'auteur cherche à combler cette lacune, non par une étude à l'échelle nationale, mais par une enquête à l'échelon d'une petite ville industrielle (Holyoke, Mass.) : il ne s'agit pas de tenir ces données pour généralisables, mais de mettre à jour des faits valables localement, quitte à se demander si on les retrouve ailleurs. L'auteur cherche à échapper à une perspective intra-confessionnelle (sans prétendre atteindre l'objectivité absolue) et se réclame de la *Sociology of Religion* de Wach.

Le point de départ, destiné à camper les personnages, est l'« affaire Sanger » : une oratrice d'une association pour le *Birth control* médical obtient la permission d'un pasteur d'utiliser sa salle. Sous la pression du clergé catholique, l'autorisation est rapportée et, finalement, c'est dans un local de la C.I.O. que la conférence a lieu. Cette évocation donne l'occasion de montrer la prédominance catholique et le fait que la ville tout entière apparaît au clergé comme sienne. Significative est la tactique catholique : discrètes allusions auprès de quelques *businessmen* protestants, au dommage économique qui résulterait pour eux d'un boycott catholique. Significatif aussi le fait que c'est sur l'initiative d'une secrétaire catholique de syndicat, *executive* non originaire de la ville, qu'un local est offert à la conférencière. Significatives enfin les tensions que l'incident laisse derrière lui, non seulement entre protestants et catholiques, mais chez les protestants eux-mêmes.

Puis l'auteur, après un rapide historique de la montée du catholicisme dans la « Cité du papier », îlot catholique en zone puritaine, caractérise les deux communautés. L'intérêt tout particulier de son analyse est qu'il cherche à brosser un tableau de la *religion vécue* des catholiques d'une part, des protestants d'autre part. S'il rappelle, pour mémoire, les différences dogmatiques essentielles, il s'attache avant tout à voir comment le clergé d'une part, les fidèles d'autre part (méthode des *case studies*) conçoivent la place du dogme, du culte, l'autorité du clergé et les relations inter-confessionnelles. Une forme de dominance des catholiques apparaît alors de par les certitudes et l'impression de sécurité (surtout dans le clergé) qui leur permettent dans bien des cas d'ignorer délibérément les églises protestantes. Quant aux ministres protestants, l'absence de motivation théologique de la politique ecclésiastique dans laquelle, malgré eux, ils sont entraînés, affaiblit objectivement

leur position. Les bases financières sont elles-mêmes étudiées et l'on voit que si les catholiques usent largement de moyens qui font hurler le moralisme protestant (tels que loteries, jeux de hasard divers, baptisés « offrandes » pour ne pas payer la taxe), celui-ci se trouve de fait tributaire du paternalisme des industriels (auxquels les catholiques, sans l'avouer, sont parfois redevables).

Dans la cité, les deux confessions apparaissent comme stratifiées au même titre : chaque paroisse est caractéristique, ainsi que son aire topographique, par un certain niveau social. Quant à la différence de pourcentage à l'intérieur des deux communautés, la protestante a un plus fort pourcentage *upper*, mais les *lower* et *middle* se répartissent selon des proportions relatives analogues chez les catholiques et les protestants. C'est enfin l'attitude des deux églises à l'égard des loisirs, de l'industrie, du mouvement syndical et de la politique qui est passée en revue. Dans tous ces domaines, le catholicisme local apparaît comme beaucoup plus sûr de lui-même que le protestantisme, avec l'idée que l'unité de la communauté ne peut être parachevée que par l'adoption unanime des solutions catholiques.

En conclusion, l'auteur insiste sur la conjoncture particulière de *Paper City*, où la raideur du catholicisme, largement dominant, mais frustré d'une victoire complète, a pour contrepartie un protestantisme amené à se battre sur un terrain qui n'est pas le sien et appauvri en conséquence, d'où, à son tour, redoublement d'« arrogance spirituelle » du catholicisme. Sa position personnelle, celle d'une meilleure compréhension entre confessions à cause de leur complémentarité (vue du point de leur fonction sociale) est exprimée à la fin. Sans aucun doute l'ouvrage est en lui-même une contribution à la réalisation de cet objectif.

F. A. I.

165

Vocation de la sociologie religieuse. Sociologie des vocations. Tournai, Casterman, 1958, 241 p. (5^e Conférence internationale de sociologie religieuse).

Un ingénieux titre à bascule permet de réunir dans ce recueil les interventions faites à la 5^e C.I.S.R. et qui n'avaient pas pu prendre place dans le volume intitulé *Paroisses Urbaines. Paroisses rurales* (que nous recensons à son rang alphabétique, *Arch.*, VI, n° 147).

Il s'agit, comme on le sait, d'études sur le

catholicisme, par des prêtres et des universitaires catholiques ; cependant, on trouve ici un texte d'une vingtaine de pages dû à un pasteur anglican, le Rév. W. Pickering. Ce texte et la plupart des autres sont caractérisés par leur orientation vers le contenu de la religion, soit au plan psychologique (note de F. A. Isambert sur la psychologie sociale ; résultats d'interviews présentés par W. Pickering ; sondage analysé par Jacques-J. Dumont), soit au plan de la démographie cléricale (exposés sur les vocations de prêtres, de religieux et de religieuses). Les pays sur lesquels portent ces travaux sont en nombre limité : Grande-Bretagne, Belgique, Pays-Bas, Etats-Unis, France, Italie et Portugal. Mais l'échantillonnage est déjà qualitativement très varié et au surplus, la place très importante concédée à la méthodologie fait que ce volume constitue bien plus qu'une collection de monographies.

Deux ans après la 5^e C.I.S.R., ces préoccupations ne paraissent nullement démodées, car cette étude des contenus effectifs de la vie religieuse reste à l'ordre du jour sans avancer bien vite, notamment en ce qui concerne la psychologie des populations « catholiques ». Par contre, les vœux que formulaient Gabriel Le Bras et Jean Labbens — après la rétrospective du chanoine Jacques Leclercq — en vue d'une institutionnalisation de la sociologie catholique du catholicisme n'ont guère été suivis de réalisation, car celles-ci n'ont pas encore trouvé leur place entre les organismes pastoraux de la hiérarchie et les groupes non-confessionnels de l'Université. Il nous semble voir là le reflet de difficultés parallèles qui surgissent au niveau des fondements théoriques et de l'infrastructure sociale de la sociologie du catholicisme.

Qu'il nous soit permis de relever un détail qui donne une fâcheuse impression au début de ce recueil très utile par ailleurs : la préface, due à J. H. Fichter, s.j., est textuellement celle que cet auteur a donnée au livre de l'abbé F. Houtart, *Aspects sociologiques du catholicisme américain* (que nous recensons par ailleurs) ; excellente pour ce dernier ouvrage, cette préface est... surprenante en tête des actes de la 5^e C.I.S.R.

J. M.

166

WAGLEY (Charles).

Uma, comunidade amazônica. Estudo do Homem nos Trópicos. (Uma, communauté amazonienne. Etude de l'homme des tropiques). São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1957, 401 p.

Ce livre, simultanément paru en anglais, étudie une région et le style de vie de son

peuple : l'Amazonie, où la fusion des cultures indigène et portugaise a donné un produit imprévisible. L'auteur a choisi une petite communauté de 500 habitants, au confluent des fleuves Negro et Solimões. On retiendra ici deux chapitres : le 6^e, où l'auteur traite des fêtes religieuses, seuls divertissements de la communauté (même les fêtes considérées « profanes » ne le sont pas en réalité, puisque ce sont des confréries religieuses qui les organisent en l'honneur d'un saint) ; le 7^e, « De la Magie à la Science », où sont décrites les superstitions et la vie religieuse proprement dite de la petite communauté. À côté du catholicisme et des croyances dérivées de la forme portugaise de cette religion, on trouve aussi dans le village des sorciers indiens et des pratiques de magie qui proviennent des anciennes tribus.

M. de Q.

167

WICKHAM (E.R.).

Church and people in an industrial city. (Eglise et peuple dans une ville industrielle). Londres, Lutherworth Press, 1957, 292 p.

Au premier bilan de l'énorme et vaste effort entrepris depuis bientôt trente ans par la sociographie du catholicisme français deux conclusions premières semblaient ressortir : d'une part un *certain* lien entre un *certain* déclin religieux et un *certain* essor industriel ; d'autre part, pour démêler certitude et incertitude dans ce triple « certain », la nécessité de recourir à une genèse historique au cours de laquelle — dans le feu des situations ou des événements, — se sont perpétrés ou accomplis, détachements et rattachements, dissociations et associations, rétractions ou attractions, dont la conjoncture présente telle que délimitée et chiffrée pour la sociographie — se trouverait être le fruit.

Dans la démarche du chanoine E.R. Wickham, représentative de la « Mission de Sheffield » démarrée en même temps que la « Mission de Paris » en 1944, il est assez remarquable de retrouver — malgré les différences de dénomination et de pays — les deux mêmes résultats premiers.

Même interrogation : « Pourquoi les églises sont-elles si faibles dans les zones les plus hautement industrialisées ? Comment s'est produit ce fait que les classes laborieuses sont devenues si largement étrangères aux églises ? » (p. 8). Et même prospection pour trouver une réponse : en l'espèce, prospection sur les rapports de l'Eglise et du peuple à différents niveaux historiques : de la guerre civile à la Révolution française (p. 33-69) ; la période

désolée de 1800 à 1850 (p. 70 à 106) ; le demi-siècle de boom religieux (1850-1900) (p. 107 à 165) ; de la dépression au temps présent (p. 166 à 213).

La conclusion de cette rétrospective est assez claire, malgré le sursaut des courbes entre 1850 et 1900 : « À partir du 18^e siècle, et progressivement à travers le 19^e, depuis l'émergence des villes industrielles, les classes laborieuses, les ouvriers pauvres, les artisans, en tant que classes et en tant qu'adultes ont été à l'extérieur des églises, et tout s'est ligüé pour les maintenir à l'extérieur » (p. 215).

Et cette exclusion virtuelle ajoute W., non seulement n'engendre aucune frustration mais exclut toute aspiration à ce que les choses soient autrement (« and rendered them content with their virtual exclusion, and apparently disinclined that it should be otherwise »). L'établissement méticuleux, circonstancié et chiffré à partir de sources bienvenues, rendu naturellement d'autant plus dynamique que les variations dégagées affectent une pluralité de dénominations chrétiennes, confère à ce dossier une dimension de sociologie historique, qui suffirait déjà à en faire — méthodologiquement — une œuvre de pionnier.

Il a pourtant encore une autre dimension dont l'intérêt, pour certains du moins, ne sera pas moindre : sa dimension pastorale et missionnaire, celle qui est développée dans une seconde partie (p. 214-280). Cette auto-critique ecclésiastique vigoureuse, outre ses incidences théologiques, conduirait à une « réforme de structures », le centre de gravité territorial de la paroisse se trouvant sinon remplacé du moins complété par un centre de gravité professionnel basé sur le renouveau d'un christianisme social, équipé de pasteurs spécialisés, et peut-être surtout d'un « laïcat » dégagé, entraîné, mandaté, mais autonome, ou selon le mot-clé de l'auteur « théonome ». À cette « mission industrielle », l'auteur attache la plus grande importance, « plus grande pour l'Angleterre qu'un mouvement de prêtres ouvriers ou l'ordination des laïcs engagés dans leurs professions séculières. Il est impensable, voire indésirable qu'il y ait suffisamment d'hommes ordonnés pour pénétrer les couches sociales naturelles du monde séculier. Mais la multiplication des laïcs actifs garantit au contraire un ordre de relations « théonomes » entre église et société ; elle montre l'intérêt mais aussi le respect pour l'autonomie propre aux valeurs séculières, et prévient une intrusion induite de l'Eglise comme corps officiel » (p. 253-54). La Mission Industrielle telle que la préconise W. ne peut être elle-même que *laïcalisée*.

Des questions subsistent dont les expériences françaises ont démontré l'acuité et dont il n'est pas sûr que les contextes anglican ou méthodiste suffisent à les enrayer : relation de la Mission et de la paroisse, de ce laïcat avec le pastoral paroissial ou missionnaire ; statut précis de ce franc-jeu « théonomique » et de ses frontières avec une pure et simple « sécularisation » ou laïcisation... Enfin et peut-être surtout question des valeurs culturelles engagées dans cette mutation et répercussion de celle-ci sur les univers théologiques classiques... Sur ce dernier point le schéma de l'auteur est du type « toute la religion dans toute la vie... » ou « christianisme engagé »... Il n'est pas sûr qu'un tel schéma résiste à l'expérience, ou alors cette expérience, référée au précédent méthodiste (p. 266 et ss.) ne conduirait-elle pas précisément au destin de celui-ci, en fomentant une différenciation religieuse neuve, et scindée sous une forme ou sous une autre ? La « théonomie » peut-elle s'inscrire dans des cadres ecclésiastiques, ceux-ci fussent-ils de type non-autoritaire ? L'importance de ces interrogations déborde le cas de la Mission de Sheffield. Le fait que W. l'ait exposée avec une telle pertinence n'en est que plus remarquable.

H. D.

168

WINNINGER (Paul).

Vers un renouveau du diaconat. Paris, Desclée de Brouwer, 1958, 214 p. (Coll. Présence chrétienne).

Un fort courant d'opinion se fait jour en ce moment au sein du catholicisme, plus particulièrement dans les territoires de mission et dans les pays de langue allemande, pour le rétablissement du diaconat comme état de vie et non seulement, selon une discipline déjà fort ancienne, comme étape vers le sacerdoce. Le présent ouvrage ne se veut que le dossier allemand de la question à l'intention du public français. Lié aux préoccupations actuelles, il est beaucoup plus théorique qu'historique, et cette orientation même est significative : la référence au passé est souci d'une tradition plus que quête d'un modèle, réinterprétation plus que revivification, comme ce fut souvent le cas pour le renouveau liturgique.

L'idée n'est pas mûre : principalement, du point de vue de Rome, note l'auteur, sur le point de savoir si les diacres futurs seront ou non astreints au célibat, de règle jusqu'ici dans l'Eglise latine. Plus intéressantes à noter sont les conditions dans lesquelles ce besoin est apparu : le temps du nazisme qui inter-

disait les mouvements d'action catholique tels que nous les avons vu se développer en France ; les camps de concentration et de captivité, qui laissèrent souvent les laïcs abandonnés à eux-mêmes. Autrement dit, un resserrement de l'Eglise sur ses structures traditionnelles, un développement de ses activités intérieures, un manque de prêtres pour satisfaire à ces tâches accrues : tout l'opposé, on le voit, du courant qui, en France, devait aboutir aux prêtres-ouvriers. De là, deux types de diacres : spécialistes de l'assistance (la charité catholique s'organisant désormais à l'échelon national et international en service autonome), auxiliaires des paroisses abandonnées ou hypertrophiées (le sacerdoce étant ainsi rendu à ses fonctions essentielles).

Une incontestable vitalité religieuse se manifeste ici. Cléricalisme ? P. W. ne le pense pas, encore qu'il y voie une « tentation » toujours possible. Et en effet, il faut se garder de caractériser ainsi cette recherche. Pourtant, on doit noter qu'elle est déterminée par une problématique purement ecclésiastique et strictement limitée. Le type du diacre-ouvrier, dont parle incidemment l'auteur français, est absent du dossier allemand : nul doute qu'il ne procède d'une autre inspiration et ne soulève de tout autres questions.

E. P.

169

Youth and Religion, a scientific inquiry into the religious attitudes, belief and practice of urban youth. (Jeunesse et Religion, enquête scientifique sur les attitudes, croyances et pratique de la jeunesse urbaine). Numéro double spécial de *New Life*, vol. 14, n° 1-2, Londres, Y.C.W. National Headquarters, s.d. (1958), 60 p.

La Y.C.W. (J.O.C. anglaise) a tenu à donner à sa participation à l'enquête de la J.O.C. internationale (*Arch.*, IV, nos 110 et 111) une valeur véritablement scientifique. Pour cela, elle a réalisé la collaboration que nous appelions de nos vœux (*ibid.*) du mouvement et du sociologue. C'est ici le Newman Association Demographic Survey qui a aidé la Y.C.W., non seulement à dépouiller l'enquête, mais à la mettre sur pied.

Pour cela, un soin particulier fut mis à la constitution de l'échantillon. Pour éviter toute sélection involontaire de la part des enquêteurs, c'est l'*area sampling* qui fut retenu, limité aux jeunes de 15 à 24 ans. Malgré cela, il ne fut pas facile d'obtenir une répartition équitable et les auteurs avouent un certain *biais* en faveur des grandes villes et des régions

les plus catholiques. Des tableaux précis rendent compte de la population effectivement atteinte.

Le questionnaire international fut entièrement refondu. La version anglaise comprend une échelle de croyance, des questions relatives à la pratique, adaptées à chacune des confessions que les enquêteurs sont censés rencontrer et des renseignements destinés à situer l'interviewé. Il est curieux, à ce propos, de remarquer que si le degré de scolarisation est retenu, aucune question ne concerne la profession présente ou future : cette étrange lacune se conçoit assez mal dans la perspective internationale de l'enquête.

Les résultats présentés concernent seulement l'appartenance confessionnelle et la pratique des catholiques. Les autres résultats sont annoncés pour une prochaine livraison.

F. A. I.

170 ZAWISTOWICZ-ADAMSKA (Kazimiera).

Spolecznosc wiejska. Wspomnienia i materialy z badan terenowych Zaborow 1937-38. (La société rurale. Souvenirs et éléments d'études locales. Zaborow en 1937-38), Varsovie, Ludowa Spoldzielnia Wydawnictwai 1958, 324 p., carte, h.-t., portr. front., couv. ill. (2^e éd. rev. et augm., préfacée par Jan Szczepanski).

La vie paroissiale y est étudiée ainsi que son prolongement à l'étranger, parmi les émigrants ruraux et les modifications qu'elle subit.

C. L.

Les dépouillements de revues et recensions d'ouvrages en vue du présent Bulletin Bibliographique ont été assurés par : Roger BASTIDE, Henri DESROCHE, Th. DIOP, F.G. DREYFUS, Friedrich FUERSTENBERG, Reine GOLDSTEIN, Jean HADOT, François-André ISAMBERT, Christiane LACOUR, Gabriel LE BRAS, Marie-Louise LETENDRE, A.W. MACDONALD, Jacques MAITRE, Christiane MARCILHACY, M.R. MAYEUX, Michel MESLIN, Emile POULAT, Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ, J.-P. VERNANT, Monique VINCIENTE.

